Lidia Cirillo

Lettera alle Romane

Sussidiario per una scuola dell'obbligo di femminismo

I Quaderni Viola n. 5

Collana

Le Scelte delle Donne

Un dito indica la luna.
Peccato per chi guarda il dito

Lettera alle Romane

Sussidiario per una scuola dell'obbligo di femminismo

di Lidia Cirillo

Indice

Introduzione

Cap. 1 - TRACCE LABILI E INDELEBILI PER UNA BREVE STORIA DEL FEMMINISMO

1a - Che cosa è il femminismo pag. 9
1b - Lo statuto storico e politico del femminismo pag. 10
1 c - Il femminismo e il femminile pag. 12
1 d - Femminismo e maschile pag. 16
1 e - Strategie di sopravvivenza e discorsi analogici delle donne pag. 20
1 f - Il femminismo nei processi di intellettualizzazione e di razionalizzazione della società occidentale pag. 25
1 g - Ricchezza e varietà delle esperienze politiche femminili pag. 29
1 h - La lesbica pag. 30
1 i - Virginia Woolf e Simone de Beauvoir pag. 32
1 l - Femminismo e movimento operaio pag. 36

Cap. 2 - IL FEMMINISMO DEGLI ULTIMI DECENNI DEL SECOLO SCORSO

2 a - La generazione femminile del '68, il soggetto femminista degli anni Settanta e l'emancipazione incompiuta pag. 53
2 b - Il nuovo femminismo: così giovane, così immemore pag. 55
2 c - L'autocoscienza: una pratica rivoluzionaria e incredibile pag. 59
2 d - Separatiste e maschilcomuniste pag. 61
2 e - La crisi del soggetto femminista degli anni Settanta, il mito della confessione e la stagione del "pensiero della differenza" pag. 63
2 f - Le ragioni storiche del paradigma politico della differenza pag. 67
2 g - La French Theory, le sventure del soggetto, la crisi delle narrazioni progressive pag. 72
2 h - L'incontro fatale tra femminismo e psicoanalisi pag. 78
2 i - La differenza come "maternità sociale", eterno femminino, idealizzazione della miseria pag. 85
2 l - Il caso Luce Irigaray pag. 89
2 m - La differenza come molteplicità, frammentarietà, ritorno all'individuo pag. 95
2 n - La differenza come differenza tra sé e sé, liberazione dall'identità, scomparsa del genere pag. 98
2 o - La differenza come estraneità, sottrazione, marginalità pag. 99
2 p - Evelyn Fox-Keller e il pensiero differente delle donne pag. 101
2 q - La differenza come cerchio magico pag. 106
2 r - Donne senza uguaglianza pag. 108
2 s - Passing, transgender, postgender: morte della differenza? pag. 110
2 t - Girare la pagina per leggere la soluzione dell'enigma pag. 111

3 - PER UN ALTRO FEMMINISMO

3 a - La teoria femminista: la timida ricomparsa del soggetto, il parametro scientifico del genere, il clero femminista e la deriva accademica pag. 113
3 b - La natura umana pag. 115
3 c - La soggettività: un cantiere di lavori sempre in corso pag. 116
3 d - Paradigmi perduti pag. 118
3 e - Il genere pag. 120
3 f - La Nuova Lesbica pag. 125
3 g - Due piccoli assaggi pag. 131
3 h - Il "movimento reale" nella mondializzazione liberista pag. 132
3 i - La mondializzazione del movimento delle donne e la Marcia contro la povertà e le violenze pag. 134
3 l - Soggetto femminista, dinamiche convergenti e Convenzione pag. 136
3 m - Una rete, ma non sempre e per sempre una rete pag. 137

NOTE pag. 143
BIBLIOGRAFIA pag. 147

Introduzione

Il quinto numero dei Quaderni Viola esce a cinque anni di distanza dal quarto per ragioni strettamente legate al nostro impegno nella costruzione della rete nazionale di **Ora!** *Donne per un movimento politico organizzato, poi della Convenzione di donne contro le guerre, poi della Marcia mondiale contro la povertà e le violenze. In una certa misura si tratta di un fascicolo postumo perché i Quaderni si sono sciolti nel 1997 con l'impegno di tutte a rivedersi, se e quando avessimo potuto farne lo strumento di un più definito progetto politico e non solo il luogo di interessanti discussioni e di gradevoli incontri conviviali. Consideriamo infatti il numero cinque non il primo della nuova serie, ma l'ultimo della vecchia, soprattutto perché elaborato con materiali di ogni genere accumulati nei nostri primi otto anni di vita.*

Malgrado il sottotitolo e anche se gran parte del materiale è stato elaborato in funzione di una serie di corsi per giovani donne, **Lettera alle Romane** *ha la medesima logica degli altri quattro quaderni. È la storia del nostro percorso, delle domande che ci siamo fatte, delle risposte che ci siamo date, dei problemi che siamo state costrette a mettere tra parentesi o a lasciare in sospeso.*

Se davvero questo quaderno fosse un sussidiario o anche solo un modesto bigino, i suoi buchi neri sarebbero scandalosi e ingiustificati; dal momento invece che è la trasmissione prima orale e poi scritta di un'esperienza, ci si potrà perdonare la rimozione di tutto ciò di cui non scriviamo semplicemente perché non lo abbiamo incontrato e che talvolta è più importante di ciò di cui scriviamo per il solo fatto di averlo incrociato sulla nostra strada.

Quel che abbiamo pensato e detto riflette un punto di vista assolutamente tendenzioso: siamo state attente a non evocare troppo spesso la lotta di classe e il gergo che in certi ambienti dà anche al più attuale dei discorsi quell'aria un po' demodée da anziane militonte e da donne tutte felce e mirtillo. Ma in cuor nostro siamo proprio così e non abbiamo smesso di sperare nel sole dell'avvenire.

Al femminismo ci siamo dedicate però con la medesima passione; le più vecchie tra noi dai tempi dell'autocoscienza, da cui impararono molte cose finché non giunse la ripetizione e la noia. Si può immaginare facilmente che abbiamo discusso su come coniugare femminismo e marxismo, su quale versione dell'uno e dell'altro far convolare a giuste nozze, oltre che sulle pessime condizioni di salute dello sposo.

Siamo tra le poche in Italia a non essere state folgorate come Saulo sulla via di Damasco dal "pensiero della differenza", malgrado il titolo del quaderno che però si riferisce a tutt'altro. Non sappiamo se del nostro femminismo questo sia un vizio o una virtù, ma la nostra antica e coriacea ostilità all'uso della differenza come paradigma politico non ci ha impedito di avere rapporti affettuosi e solidali con molte donne che sulla differenza potrebbero invece giurare.

Chi scrive usa nel testo la prima persona plurale, non per affezione al plurale majestatis o perché abbia ingoiato un verme solitario. Si era deciso all'inizio che il fascicolo sarebbe stato firmato dalle donne che hanno continuato a lavorare dopo il 1997 per il rilancio dei Quaderni Viola e per un progetto editoriale, legato all'auspicata costruzione di un movimento politico organizzato. Ma come spesso accade la stesura vera e propria ha finito con l'essere delegata a quella tra le donne in questione che ha avuto il tempo e la voglia di tenere per molte ore le natiche su una sedia e lo sguardo sullo scrittoio.

Dopo qualche discussione animata e qualche piccola lite, si è deciso che il quinto quaderno sarebbe stato firmato da chi ha formulato con precisione i giudizi e usato in un certo modo gli aggettivi, gli avverbi e i nomi propri di donna. Il risultato è che l'operazione somiglia un po' all'appropriazione indebita e obbliga a citare almeno i contributi più significativi.

Chi ha scritto ha utilizzato

- ➔ *le numerose discussioni del gruppo redazionale e quindi soprattutto le idee di Rosa Calderazzi e Nadia De Mond con i contributi di Matilde Montrasio e Nedda Petroni;*
- ➔ *le conferenze e i corsi di Eleni Varikas del cui lavoro (insieme a quello di Teresa de Lauretis e Anna Rossi Doria) è stato fatto un uso sovrabbondante;*
- ➔ *la ricerca di Adriana de Benedittis sul primo femminismo italiano;*
- ➔ *la tesi di laurea su Foucault di Lorenzo Bernini del Gruppo di Liberazione Omosessuale del PRC;*
- ➔ *la tesi di laurea di Patrizia Zanoni sull'uso del parametro di genere nei progetti di sviluppo;*
- ➔ *la tesi di laurea di Bianca Rabajoli Apostoli sul partito delle donne in Islanda;*
- ➔ *le lezioni, le spiegazioni, le lavate di testa sui temi legati alla psicoanalisi di Gina Barone e Silvia Schutzbach, che per altro declinano ogni responsabilità sui risultati;*
- ➔ *la partecipazione alle discussioni della rivista Towanda!*

TRACCE LABILI E INDELEBILI
PER UNA BREVE STORIA
DEL FEMMINISMO

1 a - Che cosa è il femminismo

Non è facile spiegare che cosa è il femminismo, senza ricorrere a generalizzazioni indebite e a forzature unilaterali soprattutto quando, come noi, si pretende di coglierne il senso complessivo e le logiche interne, sostenute dai pochi esempi consentiti dallo schematismo obbligato del nostro testo.
Una storia del femminismo non è stata ancora scritta, anche se hanno questo titolo alcuni libri, che si riferiscono però a periodi e vicende particolari. L'utile *Storia delle donne* curata da Duby e Perrot vuole essere altra cosa da quella che secondo noi dovrebbe essere una storia del femminismo, cioè un'indagine sulla soggettività politica femminile nei diversi contesti sociali politici e culturali degli ultimi due secoli.

In questa situazione di limiti di spazio e di conoscenze, la cosa più seria che possiamo fare è di indicare alcune tracce perché aiutino altre a orientarsi e la prima traccia riguarda la pluralità dei significati del termine. Prima di tutto femminismo è una parola del linguaggio quotidiano. Dal momento che sulla sua origine controversa la tesi più accreditata è che l'inventore sia un uomo (Fourier), bisogna ricordare che quando nasce femminismo significa atteggiamento maschile e femminile di stima per le donne, coscienza dell'ingiustizia da cui deriva la loro condizione, convinzione che il mondo sarebbe migliore se le donne avessero ciò a cui hanno diritto.

Tuttavia in genere e da sempre prevalgono le connotazioni negative, anche se le sfumature cambiano secondo gli ambienti e si contraddicono, come le descrizioni e le stereotipizzazioni della femminilità e delle donne. Femminismo può significare invidia del pene, smania femminile di imitare gli uomini, rancore verso l'altro sesso di donne per qualche motivo disorientate e insoddisfatte, irresponsabilità verso i propri doveri di moglie e di madre. Immagini meno arcaiche e regressive del femminismo possono poi non essere molto più lusinghiere. Di tutte le cose che del femminismo sono state dette o si dicono vale la pena di ricordarne soprattutto una: il femminismo è legittimo, quando è legittimo, sempre altrove, in altri luoghi e in altri tempi rispetto a quelli in cui le donne effettivamente vivono. L'ostacolo maggiore che delle femministe oggi incontrano, avvicinandosi alle nuove generazioni è la propria immagine di reduci di guerra, di una guerra certo combattuta e vinta ma che non avrebbe alcun senso ricominciare. Il discredito della parola femminismo è stato sempre tale che molte femministe hanno preferito non usare il termine: un simpatico libretto di *Sophie Grillet*, uscito di recente e che spiega il femminismo alle ragazze, si intitola significativamente "*Io non sono femminista, ma...*".

In secondo luogo il femminismo è ciò che la filosofia postmoderna chiama metaracconto o narrazione, ma che noi chiameremo in modo diverso per un minimo di coerenza tra ciò che facciamo e le parole che utilizziamo. Per quanto sia vero che ogni speranza di giustizia e ogni costruzione intellettuale che la sostiene contengano elementi illusori, i cosiddetti metaracconti hanno svolto la funzione di orientare l'agire di soggetti politici collettivi.

Il femminismo perciò è il complesso di discorsi, di analisi, di progetti, di teorie, di illusioni progressive, di semplificazioni utili o dannose che ha orientato la politica delle donne per le donne.

Le femministe che li elaborano, svolgono una funzione simile a quella che il marxismo ha attribuito a suo tempo agli intellettuali organici. Con la differenza che quella pretesa di organicità si è rivelata troppo spesso priva di adeguati sostegni materiali, mentre è più facile che una donna sia organica ad altre, anche

se il fatto di avere lo stesso sesso non autorizza in sé una donna a parlare per altre o a rappresentarle.

Il femminismo si articola in numerosi e diversi femminismi, legati agli interessi, alla cultura, ai riferimenti politici delle donne che vi si riconoscono. Parlare del femminismo al plurale e dire femminismi, se serve e quando serve, può essere naturalmente utile ed esplicativo; insistere eccessivamente sul plurale è invece molto meno utile e meno esplicativo.

La tendenza a idealizzare la frammentazione e la precarietà, propria delle filosofie del nostro tempo non disorienta meno dell'illusione di un soggetto trasversale di donne, che contenga potenzialmente tutte le donne.

Il femminismo è inoltre un movimento politico, differenziato al proprio interno e costituito da movimenti di donne e soggetti politici diversi. Contrariamente ad altre soggettività politiche, per esempio al movimento operaio del XX secolo, che hanno dato vita a forme organizzate stabili e forti, il movimento delle donne è stata una realtà fluida e precaria; per lunghi periodi si è inabissato come la nave di Ulisse e sulle sue lotte si sono richiuse per decenni le onde della storia.

Questo non significa che la frammentarietà, la fluidità, l'invisibilità siano specifico femminile: periodicamente e in particolari circostanze le donne sono comparse di colpo e con straordinaria forza sulla scena politica, hanno dato vita a grandi manifestazioni, a organizzazioni internazionali di milioni di iscritte, a grandi e piccole iniziative capaci di penetrare molecolarmente nel corpo sociale.

Il femminismo, infine, è "il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente". Al di là dei luoghi comuni del linguaggio quotidiano, della capacità delle filosofie femministe di orientare in qualche modo l'agire politico di donne, al di là dell'irruzione e della scomparsa dei movimenti politici, il femminismo è l'aspirazione permanente e tenace delle donne a non essere secondo sesso.

Negli ultimi decenni del XX secolo questa aspirazione ha segnato i rapporti sociali in modo evidente; in altri periodi della storia è stata per ragioni obiettive più debole e meno visibile.

Tuttavia la rivoluzione più lunga (l'abusata formula riprende il titolo del saggio di *Juliet Mitchell, Donne: la rivoluzione più lunga* del 1966) si fonda su qualcosa che esiste in questo mondo e anzi in questo mondo assai più che nei mutevoli e contraddittori "metaracconti" ha radici profonde.

1b - Lo statuto storico e politico del femminismo

Una seconda traccia da seguire dovrebbe essere quella che spiega le ragioni della data di nascita del femminismo e si interroga sul suo statuto politico, cioè sulla legittimità della sua sopravvivenza in un contesto storico così diverso da quello in cui è nato.

Come movimento politico il femminismo nasce con la rivoluzione francese, quando si costituiscono nello stesso tempo la cittadinanza e l'esclusione delle donne dalla cittadinanza; una delle tante forme storiche dell'esclusione delle donne e per la prima volta i mezzi materiali e culturali per combattere un'esclusione.

In realtà la legittimazione della loro incapacità politica è concepita dalla dottrina contrattualistica, che si afferma tra il XVI e il XVIII secolo con l'obiettivo di dare al potere una giustificazione razionale. Ma la scomparsa della donna dal contratto non può apparire come esclusione finché domina l'Ancien Régime, che fa dell'esclusione il principio organizzatore dell'intera società. Solo quando compare il cittadino con i suoi diritti, le donne diventano entità politica negativa, escluse per definizione da una legge che vale solo per il genere femminile e quindi loro malgrado politicamente unificate.

In questo contesto e in queste condizioni la discriminazione concede alle donne una possibilità di identificazione e mette in contraddizione l'universalismo e l'égalité del 1789. Ora esse possono parlare della propria condizione come effetto della tirannia con la certezza che troveranno orecchie maschili sensibili e sensi di colpa.

È quindi la nascita del cittadino, a cui non corrisponde la nascita della sua gemella cittadina, trattenuta ancora a lungo nel ventre della storia, a produrre la politica delle donne, le cui prime parole coincidono ovviamente con una rivendicazione di cittadinanza. Con la categoria politica di donna, si rafforza anche la Donna, cioè il complesso delle stereotipizzazioni contraddittorie che giustifica l'esclusione.

La donna malaticcia e pallida del Romanticismo, l'imbecille di Moebius e Weininger, il corpo continuamente afflitto dalle vicende del proprio apparato sessuale, l'illogica e l'incapace costituiscono nel XIX secolo l'ideologia dell'oppressione e disegnano un ritratto di Donna più simile per le sue deformità e incoerenze a un quadro di Picasso che a un'oleografia.

La prima a cambiare tattica sarà la Chiesa cattolica, virtuosa dell'ideologia grazie alla sua lunghissima esperienza: della Donna e delle sue virtù traccerà, alla fine del XIX secolo, un lusinghiero ritratto in funzione di richiamo ai suoi doveri di madre. Questo richiamo era già stato l'argomento di fondo di ogni negazione di diritti e già le prime femministe avevano risposto con discorsi acuti ed efficaci: "Non è necessario né giusto - dice *Harriet Taylor* - imporre alle donne di essere madri o nulla: oppure, se una volta sono state madri, di non essere altro per tutta la vita. Né le donne né gli uomini hanno bisogno di una legge che li escluda da un'attività se ne hanno intrapresa un'altra incompatibile con la prima. Nessuno propone l'esclusione del sesso maschile dal Parlamento perché un uomo può essere un soldato o un marinaio in servizio attivo, oppure un mercante i cui affari assorbono tutto il suo tempo e le sue energie. Nove occupazioni maschili su dieci escludono di fatto gli uomini con altrettanta efficacia che se fossero esclusi per legge; ma questa non è una ragione per fare delle leggi che escludano neppure quei nove su dieci, e meno che mai il decimo. Lo stesso ragionamento vale per le donne come per gli uomini". (1)

Ma l'origine del femminismo apre anche un interrogativo sulla sua credibilità. La donna è una finzione giuridica, come quella di Terzo Stato che serve solo a indicare gli esclusi dal privilegio e non ha altro significato oltre quello dell'esclusione, perché al suo interno convivono con grande varietà di interessi, condizioni di esistenza e angoli di visuale. Anzi, malgrado le apparenze che richiamano al dato comune del corpo, le donne si dispongono nella realtà su un arco di condizioni e di bisogni anche più ampio del Terzo Stato. E l'ampiezza appare nelle sue dimensioni reali, se il confronto viene fatto con la categoria concettuale parallela, cioè quella dell'uomo. Che cosa è un uomo? Un arco infinito di possibilità. E che cosa è una donna? Un arco altrettanto infinito, al di là delle assurdità metafisiche sulla Donna e della categoria giuridica creata dagli uomini dell'*égalité* per escluderne il sesso femminile.

Una volta caduta la finzione che accomuna il banchiere e il mendicante, il commerciante e il garzone, l'intellettuale e il contadino, la categoria politica di Terzo Stato perde significato e la politica si organizza lungo linee diverse. Che cosa succede, una volta caduta la categoria che accomuna M.me de Stäel e la sua cameriera, la petroleuse e la sua padrona?

L'interrogativo diventa più inquietante, se si tiene conto che nella vita reale delle persone reali (che è poi quella che conta) la relazione di potere fondata sul genere è un'astrazione. La società non è divisa in due classi di persone di sesso diverso, di cui tutti i membri dell'una opprimano tutti i membri dell'altra. Gli esseri umani nel corso della storia hanno strutturato i loro rapporti gerarchici lungo linee diverse da quelle del sesso e del genere e molte donne per la posizione sociale che occupano opprimono, espropriano, affliggono, impoveriscono un grande numero di uomini o sono complici di coloro che lo fanno, perché ne godono i frutti e danno il loro consenso politico attivo e passivo. Inoltre, in società così articolate come i paesi a capitalismo senile le condizioni di esistenza e le aspirazioni delle donne tendono a differenziarsi ulteriormente. Prima e dopo l'abolizione della categoria giuridica, il femminismo è stato una realtà precaria e fluttuante, composta da soggetti politici di scarso peso, scarsamente comunicanti o del tutto non comunicanti. Sono esistite femministe di destra e di sinistra, nemiche tra loro e alleate degli uomini della propria parte, con cui naturalmente polemizzavano ma con tutt'altro tono e tutt'altra logica. Femministe ugualmente preoccupate della sorte del proprio genere non hanno trovato nulla da fare insieme e molte cose invece da fare con uomini, che avrebbero dovuto essere i loro antagonisti. Il carattere precario, frammentario e intermittente dei movimenti di donne, la loro tendenza ad apparire e sparire, il riferimento a una soggettività e a un'alterità di cui continuamente si mescolano i confini, fanno sorgere appunto la domanda sullo statuto storico e politico del femminismo. Non sarà per caso il relitto della reazione alla finzione giuridica che in Occidente sopravvive ancora un poco a se stessa? Davvero poco, se si tiene conto che l'ultimo segno esplicito dell'esclusione cade all'inizio degli anni Settanta del XX secolo con il voto alle donne nella Confederazione elvetica.

E la "differenza" non sarà stata per caso un tentativo di resuscitare la Donna, che tanto male ha fatto alle singole donne, ma ha consentito al femminismo di esistere, creando l'illusione di un'inesistente donnità?

Per quanto preoccupazioni del genere possano contenere un nucleo di verità, rimuovono il particolare che al di là della molteplicità delle condizioni femminili, una trama meno visibile ma più tenace lega tra loro un numero grandissimo di donne: tutte o quasi tutte le donne in un certo momento della loro vita hanno subito qualche forma di violenza da uomini o hanno temuto di doverla subire; in tutte le società e i

contesti politici il controllo sulla sessualità e sulle capacità riproduttive delle donne si pone periodicamente, anche dove l'autodeterminazione sembrava acquisita; in ogni settore della conoscenza, delle istituzioni e dei rapporti sociali le donne sono seconde tra due; tutte le donne sono oppresse da stereotipi svalorizzanti da cui pochi ambienti sono immuni e non del tutto; la grandissima maggioranza delle donne deve conciliare ogni giorno lavoro per il salario e compiti di riproduzione con fatica e capacità acrobatiche sconosciute agli uomini...

Sotto la varietà delle condizioni, delle culture, degli interessi, dei linguaggi, delle aspirazioni ecc. c'è un'ingiustizia costante e qualitativamente sempre uguale a se stessa che le traversa tutte.

È questa realtà che conferma lo statuto politico del femminismo anche nel XXI secolo, che ne spiega le difficoltà e i limiti e nello stesso tempo ne garantisce il futuro al di là delle prolungate sparizioni.

La difficoltà più evidente è nel contrasto tra il carattere unitario di ciò che opprime e quello fortemente differenziato delle vie d'uscita, a livello politico non meno che a livello individuale. Se tutte le donne (per esempio) sono escluse dai ruoli di prestigio e potere o vi rappresentano piccole minoranze, questo avviene a causa degli stessi meccanismi materiali, culturali e simbolici, per l'azione delle medesime strutture patriarcali e della stessa relazione di potere.

Tuttavia i ruoli da cui le donne sono escluse a causa della tardiva inclusione, che le costringe a adeguarsi a realtà costruite in loro assenza e a misura di altri, sono i più diversi e lontani. Così se sono simili le ragioni che escludono le donne dalle funzioni di dirigenti politiche, dalle baronie accademiche o dalle gerarchie ecclesiastiche è impensabile che siano comuni le lotte, le pressioni, le tattiche, le scelte delle donne contro le simili ragioni e le medesime strutture dell'esclusione. Eppure le donne devono necessariamente aver conosciuto forme amplissime di unità perché è impensabile che una serie di sforzi in direzioni opposte e di discorsi contraddittori possano aver realizzato obiettivi così ambiziosi. Allora, quali forme ha assunto l'unità delle donne? Come è accaduto che in una società, in una civiltà, in una cultura tutte le donne abbiano visto migliorare i loro rapporti, la loro condizione e i loro livelli di consapevolezza? La risposta è possibile solo se ancora una volta la categoria parallela di confronto è quella di uomo. Quando è accaduto che gli uomini abbiano migliorato la loro condizione, i loro rapporti e i loro livelli di consapevolezza? È accaduto, quando un soggetto storico ha svolto una funzione universalistica, sia pure da bisogni e da angoli di visuale parziali. Per le donne le cose non sono andate diversamente. Classi, ceti, comunità, settori di donne si sono avvicendati nell'avere questo ruolo, aprendo conflitti utili a tutte, dando suggerimenti e dicendo parole utili a tutte.

Le donne della piccola e media borghesia liberale, dei nazionalismi progressivi, del movimento operaio, dei movimenti antagonisti degli anni Sessanta e Settanta; le intellettuali, le operaie e le lavoratrici in genere, le lesbiche, le ragazze studenti, le contadine dei movimenti di difesa della natura e della terra ecc. sono state gli ingredienti di miscele socio-politiche-culturali che in determinati momenti della vicenda storica hanno agito come veri e propri soggetti politici.

L'unità possibile delle donne di fronte al carattere unitario dell'oppressione e dell'esclusione è un soggetto politico il più possibile trasversale, ma non più trasversale di quanto sia possibile, che agisce per sé con la convinzione fondata che il suo agire sia utile a tutte le donne o almeno alla grande maggioranza delle donne.

1 c - Il femminismo e il femminile

Si può approfondire il discorso sull'esistenza precaria del femminismo e sulle implicazioni che ne derivano, seguendo una terza traccia, quella del rapporto tra femminile e femminista. *Anna Rossi-Doria* cerca di spiegarsi il fenomeno per cui i movimenti politici di donne nascono, muoiono e rinascono più spesso di altri movimenti. A suo avviso, essi comparirebbero nei momenti in cui si accentuano particolarmente la conflittualità e la distanza tra valori maschili e femminili, ma sarebbero traducibili in istanze politiche solo nel breve tempo dell'evento (2), oltre il quale rimarrebbe la problematicità quotidiana. La questione merita un supplemento di indagine.

La precarietà dei movimenti di donne, la loro frammentarietà e inconsistenza organizzativa sono legate in primo luogo alla debolezza sociale e simbolica del soggetto di cui sono l'espressione politica. Negli ultimi decenni del XX secolo l'antropologia, la psicoanalisi e la teoria in genere spiegheranno che il soggetto è maschile per definizione sempre e comunque, che la donna è una costruzione dell'uomo, afasi-

ca, esterno costitutivo del discorso, nello stesso tempo dal discorso assente e sua prigioniera...

Queste affermazioni naturalmente possono anche essere contestate soprattutto per il loro carattere assoluto e per la destoricizzazione che operano, tuttavia esse pongono problemi non aggirabili con dichiarazione di morte del patriarcato o con rituali intorno alla grandezza, autorità e potenza delle donne.

Si se si ammette che le donne vivono in un ordine simbolico che le svalorizza, che il monopolio della parola e della cultura da parte dell'uomo ha costituito una femminilità subalterna ai suoi bisogni sessuali e sociali, che il genere (pur non essendo riducibile solo a citazione e discorso) contiene comunque in sé elementi normativi e ideologici ecc. bisogna trarne anche qualche conseguenza sui limiti della capacità femminile di essere soggetto.

Le dinamiche che rendono instabili e frammentarie le espressioni politiche delle donne non sono diverse da quelle che destabilizzano e frammentano i sedimenti organizzativi di altri soggetti socialmente subalterni.

La difficoltà del rapporto tra femminismo e femminile risiede anche nel tipo di relazione che le donne hanno con gli uomini. In primo luogo ciò che rende difficile la vita delle donne non è il patriarcato, demolito dal capitalismo a suo tempo, ma l'archeologia del patriarcato, le macerie del patriarcato che sono tuttavia ingombrantissime e ostacolano la ricostruzione di un'altra città e di un altro paesaggio. Questo significa che l'oppressione (il termine va ancora utilizzato perché non sostituibile) per una donna può anche non incarnarsi in alcun uomo reale. Il Padre è l'incarnazione della Legge e l'agente della castrazione inconsapevolmente, senza che nessuno gli abbia affidato l'incarico e al di là della sua volontà stessa.

Tuttavia nella maggioranza dei casi sono concreti comportamenti pubblici e privati degli uomini a rendere difficile l'esistenza femminile: l'aggressività e la violenza, la tendenza a scaricare la responsabilità dei compiti di riproduzione e a fare barriera contro la presenza delle donne nei luoghi di prestigio e potere, la convinzione profonda che il mondo sia casa loro e le donne ospiti obbligate ad accettare le regole degli anfitrioni. Anche in questi casi però la reazione delle donne non è quella che il modello oppressione-liberazione lascerebbe supporre: lo sdegno, la solidarietà, la lotta comune.

Il fatto è che l'adesione al femminismo, invariabilmente e a qualsiasi stadio dell'evoluzione dei rapporti di genere, comporta un primo passo che è anche il più difficile da fare, la conquista dell'autonomia psicologica dagli uomini. L'eterosessualità stessa, che è la sessualità della maggioranza delle donne, la rende in una certa misura una contraddizione in termini. Anche se una eterosessualità non normativa è possibile, non a caso l'eterosessualità obbligatoria è una delle istituzioni del patriarcato.

Non esistono sul nostro pianeta altri oppressi che vadano a letto con gli oppressori, li desiderino, li amino, ci facciano insieme dei figli, ne condividano la condizione sociale, la miseria o i privilegi, i ricordi, le speranze, i timori e i linguaggi. Il femminismo mette prima di tutto in contraddizione le donne con se stesse perché le costringe a evocare l'esigenza di un conflitto proprio dove preferirebbero avere la pace. Meccanismi solo razionali non spiegano perché donne intelligenti e radicali siano in grado di provare simpatia per ogni movimento di oppressi, ma non per quello in cui sono in qualche modo implicate, con un diniego tanto più ostinato quanto più ingombranti sono nella loro vita una presenza o delle presenze maschili.

Le tradizionali difficoltà del femminismo hanno anche ragioni più complesse. I motivi per cui una donna emancipata può rifiutare il femminismo vanno ben al di là del contradditorio rapporto con l'uomo o gli uomini della sua vita. Nella sfera pubblica la dipendenza dagli uomini può addirittura rafforzarsi perché si disincarna, si spersonalizza, si confronta con l'apparenza del neutro e quindi si mette al riparo dall'ambivalenza odio-amore delle relazioni personali. Per una psicoanalista è più difficile rendersi autonoma da Freud e Lacan che dal suo compagno e non necessariamente per sudditanza al principio di autorità, ma perché da lì bisogna partire e la critica si è rivelata più facile da ipotizzare che da realizzare.

Inoltre una donna emancipata si inscrive necessariamente nel registro del fallo, perché per entrare nella sfera pubblica deve necessariamente abbandonare gli stereotipi dell'identità femminile e cercare per sé altri modi di essere, che può trovare solo nel maschile meno distante dal femminile o nel maschile tout court. Così spesso accade che quando una donna si trova sul piano personale in atteggiamenti mentali più vicini al femminismo, allora non si riconosce più come donna, se non nel senso biologico e quindi privo di implicazioni politiche.

In breve può avvenire che al femminismo le une siano ostili per dipendenza, le altre per dimenticanza; le une per timore della trasgressione, le altre per pre-

sunzione di aver già trasgredito; le une perché temono di dover andare troppo avanti, le altre di dover tornare indietro.

"L'aspetto più scoraggiante e penoso della nostra causa è l'indifferenza, o addirittura il disprezzo, con cui le donne stesse guardano il movimento", dice *Elizabeth Cady Stanton* a Seneca Falls e le sue parole non hanno smesso di essere in qualche modo attuali, malgrado il tempo trascorso e i notevoli cambiamenti nelle condizioni di vita delle donne. (3)

Non sempre, tuttavia, il femminismo è stato caratterizzato dall'isolamento e dalla solitudine. I movimenti politici di donne, le manifestazioni e le pressioni di donne hanno avuto talvolta una forza di cui si è persa perfino la memoria.

Alla vigilia della prima guerra mondiale un'internazionale femminista, l'ICW, ha quindici milioni di aderenti e non è l'unica perché ne esistono altre meno affollate ma più radicali, come *l'International Woman Suffrage Alliance* o l'Internazionale delle donne socialiste, che solo in Germania ha 175 mila aderenti, anche se quella tedesca rappresenta la situazione di gran lunga più significativa per il lavoro di Clara Zetkin.

In alcuni paesi all'inizio del XX secolo le organizzazioni femministe possono permettersi il lusso di convocare centinaia di migliaia di donne, come fa nel 1908 la *Women's Social and Political Union* per una manifestazione a Hyde Park.

Ricordi di un irripetibile passato suffragista? Bisogna proprio dire di no, pensando ai movimenti nordamericani ed europei degli anni Sessanta e Settanta, alla loro diffusione e radicalità, all'influenza esercitata su intere generazioni femminili.

Quale logica presiede a questa alternanza tra silenzio e grida, scomparsa e ricomparsa improvvisa?

L'analisi di due secoli di presenza politica delle donne consente di individuare tre scenari, peraltro sovrapponibili. Le donne sono comparse talvolta sulla scena politica, quando gli uomini non hanno assolto i compiti affidati loro dalla tradizione e una situazione obiettiva li ha resi assolutamente irrimandabili. Nella rivoluzione francese del 1789 e in quella russa del 1917 le donne hanno manifestato per prime, senza aver ricevuto alcun segnale politico e spinte dalla fame, dalla guerra e dall'impossibilità di subire ancora. In questo scenario la convinzione radicata che uscire per le strade a far baccano sia cosa da uomini, cioè il genere come norma e ideologia, è stata infranta dalla necessità e da un più forte imperativo culturale, quello per cui sono le madri a prendersi cura che la prole sia adeguatamente nutrita e protetta.

Nel secondo scenario la soggettività politica delle donne è puntellata e sorretta da altre soggettività politiche. Tutti i movimenti di donne, nessuno escluso, sono nati e hanno vissuto in spazi a maggioranza e direzione maschile, in cui le donne hanno potuto incontrarsi e prendere in prestito discorsi e paradigmi di critica alle relazioni di potere.

La rivoluzione francese, il revival evangelico e il movimento per l'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti, l'organizzazione sindacale e politica della classe operaia, la radicalizzazione giovanile del campus ecc. sono state le principali occasioni storiche in cui il divario tra femminista e femminile è stato ridotto da strutture intermedie, in cui le donne si sono parzialmente spogliate della differenza senza per questo essere costrette a rompere con gli uomini o (per meglio dire) a compiere atti politici che gli uomini e loro stesse avrebbero avvertito come rottura. E hanno potuto compiere l'atto di autonomia, quando hanno avuto la possibilità materiale e culturale di essere meno subalterne.

Quando il contesto politico è mutato, il ritorno alla normalità ha chiuso gli spazi per le donne come per altri soggetti subalterni, come per le classi popolari nella rivoluzione francese o per la classe operaia nella rivoluzione russa.

Infine i movimenti di donne fanno la loro comparsa in presenza di un divario troppo ampio tra la forza di un soggetto e la qualità dell'esclusione, della subalternità, dell'oppressione che si cerca di imporgli, allora si creano le condizioni obiettive del conflitto. La lotta per il suffragio è la reazione a un'esclusione troppo palese e volgare per essere accettata dalle intellettuali, dalle donne attive e colte della piccola e media borghesia, dalle lavoratrici sindacalizzate che costituirono la base di massa dei movimenti femministi fino alla vigilia della prima guerra mondiale.

Per la stessa logica la morale cattolica che ancora nei primi anni Settanta impedisce alle donne la contraccezione e l'aborto provoca una reazione quando lo sviluppo economico e le trasformazione sociali che ne derivano, i mutamenti culturali, la radicalizzazione politica danno vita a un settore di massa di donne in grado di esercitare un'adeguata pressione politica.

A questo punto non ce la sentiamo di condividere il giudizio di *Anna Rossi-Doria* perché i fatti testimoniano logiche diverse da quelle da lei ipotizzate. Ammesso e non concesso che esistano davvero valori

maschili e valori femminili, se i movimenti di donne comparissero davvero quando si accentua la distanza tra gli uni e gli altri, le guerre dovrebbero essere il loro scenario privilegiato, mentre al contrario diventano i momenti dell'union sacrée dei sessi, oltre che delle classi, come spiega con adeguata documentazione *Françoise Thébaud* (*La Grande Guerra*). (4)

La forza che in alcuni momenti della storia hanno avuto il femminismo e i movimenti di donne non può essere misurata sul numero delle organizzazioni femminili e delle loro aderenti perché, appunto, femminile non vuol dire affatto femminista.

Sono sempre esistite comunità e subculture di donne al fianco di Chiese, istituzioni, tendenze politiche, partiti eccetera e in molti casi sul loro conto non c'è alcuna storia da raccontare. In quei casi le organizzazioni femminili sono stati luoghi di segregazione, di adesione passiva o di utilizzazione delle capacità femminili in funzione di qualche causa maschile. Le organizzazioni femminili non di rado sono state mobilitate contro il femminismo.

Il *Manifesto della Lega nazionale delle donne contro il suffragio* del 1908 si rivolge alle donne, chiedendo che siano esse stesse a sconfiggere l'agitazione delle suffragiste per il voto. Perché? Per la solita ragione: "la sfera maschile e quella femminile sono, per cause naturali, sostanzialmente diverse e pertanto diversa deve essere la loro partecipazione all'amministrazione dello Stato".

Contro il voto delle donne sono anche alcune associazioni aderenti al B.D.F. (*Bund Deutscher Frauenvereine*), la maggiore organizzazione femminile tedesca, sciolta poi dal nazismo; altre, come la *Deutcher Frauenbund*, sono addirittura contrarie all'idea stessa di emancipazione femminile.

Dopo la sconfitta della rivoluzione spagnola, la Falange femminile si impegna perché i ruoli di genere tornino a essere chiaramente distinti contro la confusione della Spagna democratica e rivoluzionaria.

L'Unione delle donne cattoliche d'Italia si lamenta che "le contadine vogliono diventare maestre, le maestre dottoresse e le dottoresse e le professoresse si agitano per diventare per quanto possono simili ai maschi, almeno nei diritti sociali. Ecco la genesi del movimento femminista nei suoi primordi". (5)

Sarebbe un errore, tuttavia, credere che si possa fare una netta distinzione tra femminile e femminista. Talvolta un'organizzazione di donne è insieme l'una e l'altra cosa o perché le due posizioni convivono e confliggono o perché nelle stesse associazioni si trovano aspetti dell'uno e dell'altro o perché il femminile è progressivamente diventato femminista.

Alcuni argomenti della Lega contro il suffragio avrebbero potuto essere stati scritti da femministe radicali della fine del XX secolo.

Nel B.D.F. convivono la *Deutscher Frauenbund* ostile al voto, all'emancipazione e a tutte le aspirazioni del femminismo dei primi del XX secolo e gruppi di femministe progressiste e radicali che fanno alcune coraggiose battaglie, assolutamente all'avanguardia, come quella contro il controllo della prostituzione o per la contraccezione e l'aborto.

L'associazione di associazioni tedesca fu più che altro un campo di battaglia: nata come espressione femminile dell'alleanza tra liberali e conservatori e per sommergere le organizzazioni progressiste con quelle conservatrici, il Bund contiene al proprio interno tutte le posizioni che è possibile sostenere a proposito di relazioni di genere e di donne.

Talvolta organizzazioni di ispirazione moderata e religiosa hanno raccolto e incanalato le domande femminili di accesso all'istruzione, autonomia economica e suffragio, pur essendo assolutamente ostili ai temi che il femminismo sintetizzerà poi con il termine di autodeterminazione.

La *Woman's Christian Temperance Union* si pronuncerà già dal 1876 per il voto alle donne e, dal momento che la sua battaglia principale è contro l'alcolismo, i fabbricanti di liquori diventeranno feroci oppositori del voto alle donne.

In organizzazioni femminili sono avvenuti in qualche caso, in casi tanto rari quanto significativi, stupefacenti capovolgimenti. Quale luogo si può immaginare di femminile più ubbidiente, subalterno e passivo di un'associazione di suore cattoliche? Ebbene, guardate un po' quale messaggio manda l'*Unione Nazionale delle Suore Americane* al Vaticano.

Dopo l'introduzione, in cui spiega le ragioni della protesta (l'allontanamento di suor *Jeannine Gramick* per il suo atteggiamento verso lesbiche e gay), il testo ripete otto volte e più o meno ogni tre righe l'anatema: "Guai a voi, uomini della Curia Vaticana, ipocriti" (ottobre 1999). (6)

Più il femminismo è radicato nel femminile, più ampia è la sua base di massa e l'efficacia della sua iniziativa. Due casi sono esemplari da questo punto di vista, quello del femminismo delle donne nel movimento operaio e quello del nazionalismo progressivo del Quebec.

Sul primo torneremo più oltre e più a lungo, quan-

to al secondo *Jolande Cohen* (*Dal femminile al femminismo*) narra brevemente delle conseguenze dell'appello alle donne, come custodi della fede e della lingua da parte dei nazionalisti francofoni. (7)

Dalla mobilitazione delle donne per la causa comune deriva una valorizzazione del ruolo femminile, che diventerà poi senso comune femminista, femminismo con base di massa, quando i cambiamenti strutturali e culturali ne creeranno le condizioni obiettive.

Le organizzazioni femminili del nazionalismo cattolico del Canada francofono criticano il femminismo, l'emancipazione e la rivendicazione del suffragio; si impegnano a non uscire dal loro ambito naturale, a svolgere i loro doveri e a non alterare l'armonia dei sessi.

Malgrado i rituali di rassicurazione, settori importanti di donne si autonomizzeranno, diventano femministi e trascinano con sé la base femminile.

Interessante è l'evoluzione del linguaggio: l'insistenza del valore della maternità, tipica delle organizzazioni femminili non femministe, evolve dalla maternità fisica a quella spirituale, nell'aspirazione a "mettere al mondo" idee e progetti come prosecuzione sociale del mettere al mondo bambine e bambini. Si realizza così un transfert materno-sociale, che consente alla donna di abbandonare la maternità, senza dare l'impressione di farlo.

Ci sembra di poter concludere dal rapido esame di questa traccia, indicando ancora una volta un'ambivalenza, quella della debolezza e della forza del femminismo.

Debole non solo per la diversità delle vie d'uscita da una condizione subalterna, il femminismo è stato debole anche per la qualità dei condizionamenti materiali e psicologici a cui sono sottoposte le donne e per le difficoltà di identificazione legate ai processi emancipatori nella civiltà occidentale.

Caratterizzato da una molteplicità spesso non comunicante, da prolungate immersioni, dalla tendenza a collocarsi ai margini con eccezionali momenti di vera e propria irruzione sulla scena politica, il femminismo rinasce sempre dalle proprie ceneri e brucia sotto la legna verde del femminile più ignaro di se stesso.

Il femminismo non ha vinto ma non è stato sconfitto; conosce soprattutto in Italia una grave crisi ma non è superato, anzi si fa beffe dell'idea stessa di superamento promettendo, a chi sappia interpretarne il linguaggio, grandi ritorni.

1 d - Femminismo e maschile

Bisognerebbe seguire anche un'altra traccia, quella del rapporto tra femminismo e maschile. O, per dirla in modo meno generico, il rapporto tra i percorsi di liberazione delle donne e i contesti politici e culturali in cui sono avvenuti o si sono arrestati.

Noi comuniste di tutte le scuole siamo state sempre convinte che le tendenze politiche progressiste, le società democratiche, le classi rivoluzionarie rappresentassero gli ambiti più favorevoli per l'autonomia delle donne e la qualità della loro vita. Altre hanno incrinato le nostre certezze, ricordando il prestigio delle donne nell'aristocrazia dell'Ancien Régime, l'esclusione operata dalla rivoluzione francese, l'ostilità della classe operaia all'ingresso delle donne in fabbrica, la condizione e i ruoli femminili in Unione Sovietica, soprattutto in alcuni periodi della sua storia... Anzi, nei dibattiti colti del movimento italiano contare gli anni della durata della discriminazione a partire dal 1789 è diventata prassi comune, verità acquisita e indiscussa. Ma le cose stanno davvero così? Nel femminismo francese, in cui a differenza di quello nostrano certe tesi sono state egregiamente contrastate dalle donne di sinistra, c'è stato un interessante prolungamento della discussione sull'89, particolarmente accesa in occasione delle celebrazioni del bicentenario.

Alcune ricorderanno che si consumò allora un paradosso: una nazione in festa per una data che riempie d'orgoglio cittadine e cittadini di Francia e nello stesso tempo la demolizione sistematica delle sue conquiste culturali e politiche.

Intellettuali e politici, saggistica e media, si diedero un gran da fare per spiegare al popolo che tutti gli errori e i totalitarismi della storia cominciano da lì, dalla presa della Bastiglia. In un numero del 1994 di *Nouvelles Questions Féministes Eliane Viennot* spiega che la parità tra uomini e donne esige una rottura radicale con i dogmi veicolati per due secoli dalla cultura di sinistra, in particolare con la tradizione universalistica ereditata dalla rivoluzione francese.

Noi - scrive *Eliane* - non abbiamo ancora l'effettiva misura delle revisioni che dovremo operare, perché è in gioco non solo la democrazia, ma buona parte dell'eredità dei Lumi. È infatti nel XVIII secolo che si è consumata la rottura tra due progetti di società: una società mista e una società di uomini.

Il secondo progetto ha trionfato con la rivoluzione

del 1789 e ora è il momento di invertire la rotta.

Le risponde su un numero successivo della stessa rivista *Eleni Varikas*. Non mi preoccupa l'ampiezza della revisione, ironizza Eleni, ma l'ampiezza della confusione. Naturalmente bisogna rompere con il luogo comune che l'esclusione delle donne dalla politica sia incompatibile con la modernità, una sorta di anacronismo destinato a scomparire con lo sviluppo e il perfezionamento della democrazia storica. Riconoscere che l'incapacità politica delle donne proclamata dalla rivoluzione, così come la loro attuale marginalità, fanno parte di una configurazione specificamente moderna costitutiva della democrazia contemporanea, è una condizione necessaria per pensare non solo la cittadinanza delle donne, ma anche la cittadinanza democratica tout court. Tuttavia una cosa è esplorare ciò che nella dottrina dei diritti umani ha potuto convalidare l'esclusione formale o reale delle donne, altra cosa è criticare la dinamica escludente dell'universalismo repubblicano in nome dei valori aristocratici dell'Ancien Régime.

La rivoluzione inaugura l'esclusione delle donne perché, ponendo fine a quella degli uomini, la rende visibile: è in questo senso e solo in questo senso che si può pensare al 1789 come all'inizio di una discriminazione. D'altra parte solo nel momento in cui l'esclusione diventa una deviazione della regola, la segregazione delle donne nella sfera privata può apparire come un'ingiustizia.

La base di confronto che fornisce l'umanità comune di tutti permette per la prima volta ai dominati di misurare con legittimità la loro posizione sociale a quella degli ordini privilegiati e porta un colpo decisivo alla legittimazione del dominio. Contrariamente a ciò che suggerisce l'evocazione nostalgica delle *femmes puissantes*, non è la rottura ma la mancanza di una rottura con i modi della legittimazione aristocratica che costituisce il problema dell'universalismo repubblicano. In realtà i rivoluzionari non si limitarono a ribadire l'esclusione delle donne perché, al contrario, proprio la forza del paradigma dell'égalité li portò a interrogarsi e a discutere su ciò su cui non si era mai discusso prima, cioè se fosse giusto o non giusto lasciare le donne dove erano.

"... tale interrogarsi rivoluzionario sul posto delle donne nelle istituzioni - scrive *Elisabeth Slediziewsky* - non è necessariamente sfociato in soluzioni rivoluzionarie, anzi tutt'altro. Scoprire che le donne possono avere un loro posto, non significa concederglielo. Potrebbe addirittura darsi che il fatto stesso di sollevare un problema così sovversivo, abbia provocato, in coloro stessi che lo sollevavano, una reazione più che una risposta e, di conseguenza, un discorso reazionario laddove ci si sarebbe attesi delle innovazioni. Occorre quindi sottolineare l'audacia della Rivoluzione e insieme la sua abdicazione storica". (8)

La rivoluzione comunque riconobbe alle donne la personalità civile che l'Ancien Régime le negava, sia pure in maniera parziale e contraddittoria. Definì in modo identico per uomini e donne l'accesso alla maggiore età, riconobbe l'uguaglianza dei diritti nelle successioni ab intestato, il diritto alla spartizione dei beni comunali.

Nel primo progetto di Codice civile la madre gode delle stesse prerogative del padre nell'esercizio dell'autorità parentale. Le leggi del settembre '92 introducono poi un principio di uguaglianza tra i coniugi e stabiliscono tra i due la più rigorosa simmetria, tanto nella procedura che nell'enunciato dei diritti. "La conquista delle libertà civili non comporta, certo, quella dei diritti civici, ma ne costituisce la chiave, e ne rende ancor più inaccettabile l'assenza". (9)

Tuttavia, il rapporto tra la rivoluzione francese e le donne può essere compreso solo all'interno delle dinamiche di una classe. Nella sua fase di ascesa la borghesia porta sulla scena politica due caratteristiche contraddittorie: quella di classe con una cultura di potere ancora acerba e quindi relazioni di genere più arcaiche; quella di classe rivoluzionaria, i cui intellettuali organici hanno costruito efficaci armi intellettuali contro la disuguaglianza, la subalternità e la dominanza. Così l'égalité rivoluzionaria, essendo maschile, esclude le donne ma contemporaneamente costringe gli uomini a pensare alla possibilità di un'égalité femminile e dota le donne dei mezzi culturali per rivendicarla.

Ma le vicende della borghesia e del suo modo di produzione non cominciano e non finiscono con il 1789. Il capitalismo con il suo spregiudicato uso del genere è stato un fattore potente di liberazione e di oppressione. Ha strappato le donne alle loro case, le ha gettate nella sfera pubblica loro malgrado perché, nelle condizioni in cui l'industrializzazione si è compiuta, poche avrebbero scelto il lavoro salariato senza la necessità della fame; ha distrutto tradizioni, comunità, rapporti sociali e con essi anche le strutture patriarcali su cui si reggevano; si è servito dei pregiudizi contro le donne per pagarle di meno, contrapporle ai lavoratori, avere un vasto esercito di riserva, usufruire di un lavoro segregato ben fatto e mal pagato...

Il modo in cui la borghesia ha coniugato genere e classe è un esempio del dato storico che la classe viene politicamente prima del genere, ma in un senso inverso a quello che si attribuisce di solito a tale affermazione, nel senso che gli uomini delle classi con adeguata consapevolezza subordinano gli interessi di genere agli interessi di classe, sanno rinunciare ai privilegi di genere per rafforzare i privilegi di classe, risolvono i conflitti di genere per affrontare meglio i conflitti di classe.

Significativa è in proposito la logica per cui nella civiltà occidentale viene meno l'esclusione delle donne dalla politica, almeno dal punto di vista giuridico e formale.

Con l'eccezione dei paesi di cultura cattolica, le donne conquistano il voto dopo la prima guerra mondiale e la storiografia femminista ha discusso a lungo sulle ragioni reali della svolta politica dopo decenni di ostinati rifiuti e aspettative deluse. Si è trattato del compenso per il contributo che le donne hanno dato alla guerra, sostituendo gli uomini nelle fabbriche e negli uffici e partecipando all'*union sacrée* dei sessi e delle classi, realizzata dal conflitto?

La cosa è apparsa a molte poco credibile, visto il modo in cui le donne sono state ripagate nel corso della vicenda umana dei servizi resi agli uomini; è più credibile che la rivoluzione del 1917 abbia suggerito ai partiti della borghesia di chiudere il fronte aperto dalla lotta suffragista, sanando anche una ferita aperta al loro interno dallo spostamento a sinistra della parte femminile del ceto politico e intellettuale.

L'integrazione dell'emancipazione nei programmi socialisti, le resistenze dei liberali che quasi dappertutto hanno stretto patti elettorali con le forze più conservatrici, nel periodo tra la rivoluzione europea del 1848 e la prima guerra mondiale spingono a sinistra femministe autorevoli di diversa provenienza sociale e politica.

Luise Otto-Peters, prima presidente dell'*Associazione delle donne tedesche*, struttura l'organizzazione sul modello del movimento operaio e comincia venti anni prima del sindacato la lotta per la difesa delle lavoratrici; *Anna Maria Mozzoni*, femminista radicale dell'area mazziniana ha nelle donne socialiste le sue principali interlocutrici, anche se spesso si tratta di un'interlocuzione polemica, e soprattutto riscopre la figura e l'opera del socialista utopista Fourier; la *National Union of Women's Suffrage Societies*, le cui origini sono nel campo liberale, decide nel 1912 di appoggiare i candidati del Labour Party, l'unico partito che abbia inserito il voto alle donne nel suo programma.

Anche il suffragio, perciò, deve considerarsi un elemento della politica riformista che la forza del movimento operaio dei singoli paesi e il trauma della rivoluzione di Ottobre impongono alle classi e ai ceti dominanti a un certo punto della storia del XX secolo. Così, se le donne devono una parte dell'emancipazione, oltre che a se stesse, alle brecce aperta dalla borghesia rivoluzionaria, devono l'altra alla sinistra operaia, socialdemocratica e comunista, vedremo poi come e con quali differenze tra loro.

Anche dove dopo la guerra l'esclusione viene ribadita, non siamo più di fronte al pregiudizio degli uomini di una classe nuova, ma alla consapevole scelta politica di gruppi economici che hanno deciso di mettere la difesa dei loro affari nelle mani di partiti, formazioni politiche e istituzioni conservatrici o reazionarie. In Italia l'accordo tra liberali e cattolici spegnerà anche prima dei Patti Lateranensi le aspirazioni laiche dello Stato che aveva sottratto Roma al potere temporale dei papi.

Nel movimento operaio sono visibili dinamiche per molti aspetti simili.

Nella sua fase di ascesa la classe operaia ripropone nello stesso tempo l'esclusione delle donne e una cultura politica che critica la perdita di caratteristiche umane, l'oppressione e la rigida determinazione degli individui. Quando il proletariato della "fabbrica moderna" appare sulla scena politica, le relazioni di genere non sono al suo interno migliori di quelle del resto della società, anche se è vero che mentre le donne della piccola e media borghesia sono vere e proprie recluse, le operaie appaiono più libere perché costrette a uscire dalle mura domestiche e a mescolarsi agli uomini nelle fabbriche e nelle miniere. La maggiore libertà delle operaie, la diffusione nell'ambiente proletario di quelle che oggi chiameremmo "coppie di fatto", la convinzione che la proprietà privata fosse all'origine dell'oppressione, indussero Engels a credere che nel proletariato la subalternità delle donne non avesse basi materiali e vi fosse quindi una predisposizione all'uguaglianza, che l'autonomia economica avrebbe consentito di realizzare pienamente.

In realtà l'oppressione delle proletarie non era affatto minore, era solo diversa.

Il rovescio della medaglia della maggiore libertà di movimento erano la violenza, le percosse, il numero degli aborti clandestini, la doppia giornata di lavo-

ro, la prostituzione... E il minor numero di matrimoni poi prodotto solo della miseria, perché quando i lavoratori cominciano ad avere salari più alti e meno precari, imitano i modi della piccola borghesia: matrimoni regolari, tendine alle finestre e donne a casa o a part-time per prestare servizi agli uomini e alla loro prole.

La classe operaia maschile e le sue organizzazioni politiche e sindacali reagiscono all'ingresso delle donne nella produzione e nell'organizzazione di difesa del lavoro salariato con un rifiuto ostinato che non si giustifica solo con il timore della concorrenza. Gli uomini del movimento operaio, o almeno gran parte di quegli uomini, si oppongono infatti anche al suo infallibile antidoto, cioè alla difesa delle condizioni di lavoro e dei diritti delle lavoratrici.

Ma il paradigma oppressione-liberazione evoca il rapporto di potere uomo-donna con una immediatezza anche maggiore della domanda di uguaglianza della borghesia dell'89 e ancora prima che Engels paragoni l'uomo alla borghesia e la donna al proletariato, le utopie popolari nella rivoluzione inglese del XVII secolo e il socialismo utopistico già fanno dell'inclusione delle donne il fondamento dei loro progetti di liberazione.

Anche per la classe operaia come per la borghesia la parziale inclusione delle donne è una questione di "coscienza di classe", di capacità di abbandonare il pregiudizio di genere per rafforzare le proprie posizioni di classe.

Si può dire, semplificando fenomeni in realtà molto più complessi, che borghesia e proletariato, quando hanno espresso un'adeguata capacità di agire come classe per sé, hanno usato il genere per unificare se stessi e dividere l'avversario di classe. Il proposito di Lenin e di Zetkin di riunire tutto il femminismo in una grande scadenza internazionale, che forse avrebbe dovuto essere il primo atto di forme di organizzazione più ampie di quelle delle sole donne comuniste, è stata l'espressione più consapevole di questa attitudine nella storia del movimento operaio. Allora il proletariato era all'offensiva, i comunisti e le comuniste immaginavano il 1917 come l'inizio di una marcia trionfale, la rivoluzione garantiva alle donne straordinarie conquiste che il femminismo radicale poteva confrontare con la meschina ostinazione dei partiti borghesi nel rifiutare il diritto elementare del suffragio.

Alla luce di queste considerazioni dovrebbe essere letta anche la condizione delle donne dell'aristocrazia nell'Ancien Régime. La cooptazione delle donne al privilegio e la femminilizzazione dei costumi devono essere interpretate, appunto, come una questione di identità di classe. La metamorfosi degli uomini nel corso del XVIII secolo comincia in Francia, alla corte di Versailles, in cui il sovrano ha attirato i nobili più titolati e minacciosi, sconfitti nella loro ribellione al centralismo regio, ma ancora potenti. A corte la nobiltà è costretta a rinunciare progressivamente alla sua identità guerriera in omaggio al re e allo Stato centralizzato, che detengono il monopolio della violenza. Sono perciò bandite l'aggressività, la volgarità, la rozzezza della vecchia aristocrazia, come atto simbolico di ossequio alla nuova realtà politica. E una diversa identità di classe si organizza intorno alla padronanza dell'etichetta, che è controllo di sé e delle proprie emozioni, ostentazione di eleganza, conoscenza delle norme e di buone maniere. Insomma i costumi maschili si raffinano e si ingentiliscono e, poiché sempre nelle loro metamorfosi gli esseri umani si riferiscono a modelli esistenti, con l'esercizio al garbo e all'autocontrollo anche si femminilizzano.

Questa vicenda è una singolare parabola del rapporto tra donne e uomini: una sconfitta, che costringe a rinunciare alla parte più aggressiva della propria personalità, diventa l'inizio dell'apprendimento di un codice simbolico, da cui deriva un vero e proprio modo di essere, che nello stesso tempo è rinuncia a una parte di sé e sviluppo unilaterale di un'altra (e quindi interiorizzazione di una violenza subita), ma anche esercizio di buone qualità e di civilizzazione.

La nuova identità di classe dell'aristocrazia francese fa scuola non solo nelle corti europee, ma nella società intera, naturalmente in maniera sempre più debole man mano che aumenta la distanza sociale. Il controllo di sé, la nonchalance, la freddezza, le reazioni ragionate, la cortesia magari anche ipocrita diventano una sorta di status symbol che ancora oggi distingue le persone civili da quelle che lo sono un po' meno. L'identità dell'aristocrazia dell'Ancien Régime, e i rapporti di genere che la caratterizzano, diventano poi sempre di più un mezzo di distinzione e di unità nei confronti della borghesia, cioè di un avversario di classe pericoloso, ma ancora rozzo nei modi e poco addestrato alle tecniche di potere. (10)

Ma le donne dell'aristocrazia non garantiscono libertà ad altre che a se stesse, non svolgono cioè alcuna funzione universalistica come faranno invece le donne della borghesia e del proletariato. In una società di sfere politiche separate, dove ancora non si

distinzione tra le sfere non è così evidente finché la maggioranza degli uomini e delle donne vivono in campagna e l'attività produttiva si svolge nelle case o nei loro dintorni.

Per le donne l'ingresso nella sfera pubblica diventa in se stesso desiderabile perché le norme escludenti condensano in maniera visibile la qualità dei rapporti di genere. Entrare nella terra proibita sembra, perciò, condizione necessaria e sufficiente per uscire dall'antica subalternità e porre fine alla relazione di potere fondata sul sesso. E lo stesso senso gli attribuiscono gli uomini che avvertono la cittadinanza femminile come perdita di controllo e di identità, disordine, paradosso e mondo alla rovescia. Questo spiega per quale ragione la resistenza maschile sia stata sempre tenace e il conflitto per la conquista di uno spazio o di un diritto abbia avuto una durata surreale, se paragonata ai tempi delle conquiste di altri soggetti.

In Gran Bretagna la lotta per il suffragio comincia nel 1832 e si conclude nel 1928, dopo momenti di scontro anche violenti, non insoliti per i movimenti di donne; in Svizzera le donne hanno ottenuto il voto nel 1971 dopo cento anni di mobilitazioni e 82 votazioni.

Alla domanda di accesso all'istruzione non è stata data una risposta più rapida, anche se su questo tasto con lungimiranza le donne hanno battuto più che su qualsiasi altro. Malgrado l'impegno femminista, anche la conquista del diritto a studiare, senza specifiche limitazioni, ha avuto tempi incredibilmente lunghi. In Francia la prima legge che affida ai comuni l'apertura di scuole femminili è del 1836; l'uguale diritto di accesso all'istruzione del 1925.

Anche in fabbrica la prima e più diffusa reazione è stata quella di sbattere la porta in faccia al genere femminile; poi, per necessità, le cose sono cambiate, ma della sorte delle donne nel lavoro salariato e nelle organizzazioni che lo hanno organizzato e rappresentato parleremo più in là e con adeguata ampiezza.

Di fronte alle riserve o all'aperta ostilità che la società mantiene verso l'emancipazione, subculture femminili e femminismo utilizzano due strategie di sopravvivenza assolutamente contraddittorie.

Alcune chiedono diritti perché madri di soldati, misure di tutela per assolvere i loro doveri di spose, impieghi pubblici in nome dell'attitudine femminile ad amministrare e a prendersi cura. Altre invece ammoniscono a non insistere su ruoli e identità in cui le donne sono già abbastanza incastrate e a chiedere diritti come esseri umani, cittadine e lavoratrici e non come mogli e come madri. Alcune lodano le qualità femminili; altre le rifiutano con sdegno, considerandole la beffa dopo il danno, pressappoco come l'elogio della laboriosità e dell'attitudine al sacrificio dei lavoratori.

L'ideologia della "maternità sociale" accompagna lunghi tratti della rivoluzione femminile e ha l'evidente obiettivo di indurre gli uomini ed accettare la presenza delle donne nella sfera pubblica con gli argomenti più plausibili per il senso comune. E nello stesso tempo di rassicurarli: l'emancipazione non farà dimenticare alle donne i loro doveri, non le mascolinizzerà, non le priverà delle loro attrattive sessuali.

Gli argomenti sono più o meno sempre gli stessi, dalle origini agli anni Ottanta del XX secolo, perché un'altra caratteristica del femminismo è quella di ripetere sempre gli stessi discorsi, anche per la mancata costruzione di comunità stabili in grado di preservare la memoria.

Nessuno meglio delle donne potrà fare leggi sull'infanzia, sulla salute, sulla morale, sugli spazi verdi e i parchi-gioco; sarà di grande utilità portare nella società l'attitudine femminile a conservare, la parsimonia, l'orrore per lo spreco, la concretezza e l'interesse per le persone; le donne saranno brave economiste, perché sanno risparmiare e spendere con giudizio; la donna che diventa infermiera o insegnante non si sottrae ai propri compiti, ma semplicemente cambia la sede in cui li assolve; il diritto di voto non minaccia le virtù femminili che sono naturali... (12)

La "maternità sociale" ha avuto effetti contraddittori. Ha aiutato le donne a sgusciare fuori dalla sfera privata, soprattutto negli ambienti in cui le resistenze erano ancora forti e le donne stesse avevano una limitata percezione delle proprie possibilità. In genere ha caratterizzato ambienti politici conservatori o legati a istituzioni religiose o a classi senza potere e cultura di potere, come la classe operaia fino ai primi del Novecento. Tuttavia grandi conflitti sono stati vinti perché una tattica differenzialista di rassicurazione è stata adottata dall'intero movimento o dalla sua grande maggioranza. Le tattiche di rassicurazione non servono solo a rendere più malleabili gli uomini, ma anche a garantire una dimensione di massa alle lotte, perché si rivolgono alle donne con tattiche non troppo lontane dal senso comune femminile.

Ha replicato l'immagine delle due sfere, giustificando il fenomeno del lavoro segregato, cioè di un'area di lavori a forte componente femminile, devalorizzati e meno pagati perché in fondo solo estensione dei compiti di cura familiari. Vale la pena di ricordare che

in una delle più importanti lotte di genere di tempi recenti, lo sciopero delle infermiere francesi, è stato energicamente respinto ogni legame tra professionalità e virtù femminili ed è stato chiesto invece il riconoscimento degli anni di studio e di esperienza sui luoghi di lavoro necessari a formarla.

La valorizzazione della differenza ha poi favorito la riproduzione delle immagini stereotipe e normative della femminilità, già radicate soprattutto nei paesi di cultura cattolica.

Altre però hanno detto subito cose diverse: *non è giusto che le donne vengano sempre considerate in relazione con qualcun altro, di cui sono madri, mogli o sorelle e mai per se stesse, come persone con la loro individualità e la loro interezza; non è giusto imporre alle donne di essere madri o nulla oppure, se una volta sono state madri, non essere altro per tutta la vita; le nobili virtù delle donne sono le virtù dei martiri; la stessa quantità di finezza e di delicatezza che la società pretende dalle donne deve essere richiesta agli uomini; l'uguaglianza dei diritti umani deriva necessariamente dal fatto che le capacità e le responsabilità della specie sono identiche; la donna deve imparare a essere giusta verso se stessa prima che generosa verso gli altri...*

Questi discorsi, non dimentichiamolo, hanno una caratteristica che manca all'attuale *querelle* accademica: sono funzionali a obiettivi concreti, vengono costruiti nel corso di movimenti reali e di lotte politiche anche dure per vincere la resistenza degli uomini. In contesti del genere il solo argomento della comune umanità non è sufficiente. Prima di tutto il senso comune dubita della capacità delle donne di fare ciò che è stato fatto tradizionalmente dagli uomini, che per natura spetterebbe al sesso maschile e per cui il sesso femminile sarebbe inadeguato. Bisogna dire perciò che le donne hanno le medesime capacità, che possono fare le stesse cose degli uomini, che non sono poi così diverse.

Ma il femminismo egualitario ha come principale problema di critica dell'ideologia lo stesso con cui si confronta il femminismo differenzialista. Questo problema è appunto la Donna cioè l'insieme di norme e stereotipi che giustificano l'esclusione. Mentre il secondo lo ha risolto capovolgendo quell'immagine e facendone il modello di tutte le virtù, il primo lo attacca per distruggerlo, frammentarlo, dissolverlo nell'acido muriatico della critica.

Le strategie di dissoluzione sono soprattutto due ma strettamente legate l'una all'altra: lo scioglimento del genere in tanti individui tutti ugualmente appartenenti alla specie umana e diversi solo in quanto individui; la contestazione di tutto ciò che sulle donne è stato detto come interessato, capzioso e in ultima analisi falso.

Sono queste dinamiche ideologiche a far slittare l'uguaglianza come uguale dignità e uguale valore verso l'uguaglianza come identicità, anche se le donne che parlano non affermano, né hanno intenzione di affermare di essere identiche agli uomini. Il fenomeno è prodotto dall'ovvia scomparsa del genere, che scompare (sia chiaro) solo dalle costruzioni intellettuali, lasciando le donne prive della possibilità di rappresentarlo. La dissoluzione del femminile in una sfera in cui il maschile è solidamente installato e si traveste da universale, non lascia alla donna altra possibilità che quella di adeguarsi, cioè di mascolinizzarsi, cioè in ultima analisi di mascherarsi. Malgrado i suoi limiti questa tattica si rivela la più utile perché serve ad avventurarsi in territori da lungo tempo occupati dagli uomini con una tuta mimetica che dia garanzia di capacità. E questo non tanto per volontà maschile di omologazione, quanto perché in una società così strutturata e formalizzata come quella occidentale chi arriva per ultima (o per ultimo) deve necessariamente adattarsi e l'innovazione non può coincidere con la demolizione dell'esistente. Con quella tuta le donne si candidano a un'invasione della sfera pubblica che non si fissa aprioristicamente dei limiti, senza perdere la prevalenza negli impieghi rivendicati dall'ideologia della "maternità sociale", perché una donna mascolinizzata è comunque più donna di un uomo.

Questo approccio ha anche consentito alle donne di cominciare a liberarsi dell'eterno femminino, da cui non avrebbero potuto disfarsi senza un'identità di ricambio, che non potevano prendere in prestito da altri che dagli uomini, cioè dagli esseri viventi a loro più simili. Negando di fatto la differenza il femminismo ugualitario negava di fatto le sue espressioni storiche reali, le uniche che ci sia dato di conoscere, intuendo, talvolta con lucidità straordinaria, il pericolo per la loro libertà non solo delle immagini svalorizzanti ma anche di quelle lusinghiere ed elogiative perché normative e ipocrite, tese a far diventare virtù la dura necessità a cui le donne sono state costrette a sottomettersi per sopravvivere.

La negazione è stata la principale forma di critica dell'ideologia e in ultima analisi a lungo l'unica possi-

o cattolica ha detto pressappoco: “Ma come, volete portare i valori cristiani nella politica ed escludere proprio quelle che meglio incarnano fede e carità?

Il femminismo del movimento operaio ha detto pressappoco: “Ma come, volete difendere il lavoro salariato e non difendere proprio noi che siamo le più sfruttate?”.

1 f - Il femminismo nei processi di intellettualizzazione e di razionalizzazione della società occidentale

Nel pensiero occidentale il femminismo ha trovato gli strumenti per costruire le proprie teorie e a un ascolto distratto sembra un coro di tante voci quante sono state le voci maschili. *Mary Wollstonecraft* è vicina al giacobinismo inglese, che ha vita dura soprattutto a partire dall'inizio della guerra contro la Francia rivoluzionaria; al fianco di correnti liberali si collocano *Harriet Taylor* e *Helene Stöcker*; posizioni e schemi liberali sono evidenti in tutta la lotta per il suffragio.

Clara Zetkin, Ines Armand, Alessandra Kollontaj sono marxiste e vedono il loro femminismo come l'ovvia conseguenza della loro lotta contro l'oppressione di classe. Negli Stati Uniti la partecipazione delle donne al revival evangelico farà di un cristianesimo femminilizzato lo strumento per il loro ingresso nella sfera pubblica.

È esistito perfino un demente femminismo nazista non diverso dagli altri per quanto riguarda la logica della pressione e il tipo di tattica utilizzata per esercitarla. *Lydia Gottschewsky*, responsabile della gioventù femminile hitleriana accusa il teorico razzista Hans F.K. Gunter di prendere in prestito dall'ebreo Weininger i suoi giudizi di valore sul genere femminile.

Tuttavia i discorsi con cui le donne sostengono le loro ragioni politiche hanno origine in una specifica tradizione di pensiero (quella che fonda l'universalità, l'uguaglianza, la ragione) e ne replicano la logica nei contesti più incompatibili, producendo stridenti ossimori ideologici. Gli argomenti schizofrenici di *Gottschewsky* coniugano un'esigenza ugualitaria con l'appello all'esclusione più violenta e brutale dell'umanità concepita dalla società europea.

È importante comprendere la logica con cui il femminismo ha trovato i propri mezzi intellettuali perché non c'è solo da spiegare l'aspetto tattico di certi argomenti, ma anche da notare lo stridere degli ossimori, cioè i limiti di compatibilità tra il femminismo e una tendenza culturale e politica.

Anche se quel che diciamo è l'opposto speculare di quanto è stato ripetuto per anni, bisogna pur prendere atto che prima di tutto ha avuto un ruolo positivo l'Uno della metafisica occidentale, che fonda l'universalismo della tradizione monoteista.

Nato per unificare una serie di tribù che aspiravano al possesso di una terra, il Dio delle religioni monoteiste è la prima rappresentazione di unità che il cristianesimo estende all'intero genere umano e la modernità consolida nel sentimento dell'universale.

Quello che *Grace T. Atkinson* chiama "cannibalismo metafisico degli uomini", nello specifico contesto della storia contemporanea europea, ha creato un'illusione universalistica: se il Dio cristiano è un uomo che contiene in sé anche la donna, allora alla donna è consentito di farsi uomo. Le culture orientali in cui la natura stessa è sessuata e il Sole è maschio e la Luna è femmina, il Cielo è maschio e il Mare femmina (ma non sempre il Sole e il Cielo sono maschi e la Luna e il Mare femmine) fissano nell'immaginario una staticità di posizione e di ruoli, che non aiuta le donne a occupare posti e svolgere funzioni tradizionalmente occupati e svolte da uomini.

In Europa solo l'estrema destra ha talvolta parlato dei sessi attraverso la rappresentazione bisessuata della natura: maschile e femminile sono elementi naturali e quindi non cambiano né le loro caratteristiche né i loro rapporti.

Nel pensiero cristiano non sono reperibili solo le possibilità di mimetizzazione concesse alle donne; si trovano anche quelle di rappresentazione *in quanto donne* in un'immagine (quella della Vergine Maria) subalterna al Padre e al Figlio e tutta racchiusa nello spazio immaginario della maternità biologica, ma fortemente valorizzata perché depositaria delle virtù legate alla funzione materna.

Femminismo ugualitario e femminismo della “maternità sociale” trovano in questa tradizione gli argomenti per rivolgersi al senso comune, che è sempre strettamente correlato alla politica.

Ma il femminismo come complesso di costruzioni intellettuali ha le sue radici nello spazio concettuale e politico dell'universalismo e dell'uguaglianza, apparsi con l'illuminismo nelle loro forme più colte e compiute. Detto nel modo più semplice possibile, il fem-

bile. È stata la critica più importante perché le identità femminile e maschile sono in larga misura l'ideologia del rapporto di potere uomo-donna e lo erano in misura anche maggiore ai tempi in cui il femminismo muoveva i suoi primi passi e pronunciava le sue prime parole.

Alcune delle femministe delle origini osservarono che gli uomini tendevano a presentare come doti naturali femminili e caratteristiche proprie delle donne, tutto ciò che era più conveniente per loro: l'attitudine alla cura e al sacrificio, la fedeltà, la devozione, la concretezza, la capacità di relazione...

Le tracce di un'uguaglianza che non significa solo uguale valore e uguale dignità, ma evoca anche la somiglianza sono evidenti nella mascolinizzazione del costume perché forse nulla meglio del costume rivela i processi di trasformazione dell'identità. Dopo la prima guerra mondiale e nel corso degli anni Venti compare nella società occidentale, ma anche nella parte più occidentalizzata dell'Unione Sovietica la Donna Nuova, che è nello stesso tempo uno dei primi esperimenti di visibilità della lesbica e un'espressione della riorganizzazione dell'identità femminile intorno alla novità dell'emancipazione. La mascherata mette in scena per le lesbiche il carattere attivo del loro desiderio; per le donne in genere (eterosessuali e lesbiche) il carattere attivo del loro ruolo sociale. Le une e le altre, nell'ordine fallico patriarcale in cui la società è ancora stretta, non hanno altre possibilità di autorappresentazione che quella di pensarsi al maschile. Per rendere esplicita la sua disponibilità al lavoro la Donna Nuova - lavoratrice deve presentarsi sul mercato del lavoro con la divisa dell'efficienza. Ma non per questo smette di essere donna, come l'aristocratico del XVIII secolo non smette di essere uomo per la cipria, i nei, i boccoli, i merletti e le reverenze che significano un intero processo storico di riorganizzazione dell'identità, legato alla concentrazione della violenza legittima nelle mani dello Stato.

I limiti del femminismo egualitario si manifesteranno nella polemica tra donne di cultura liberale e socialiste, quando le prime criticheranno le misure di tutela, in cui vedono il duplice pericolo dell'esclusione e della riproposizione della tradizionale identità femminile.

Questa polemica forse meglio di qualsiasi altra spiega la posta in gioco di queste tattiche, perché qui la differenza agisce nella sua immediatezza, al di là delle disquisizioni sulla natura del genere e sul suo rapporto con il sesso. La differenza vi compare infatti come corpo femminile con la sua muscolatura meno sviluppata, le sue mestruazioni, le sue gravidanze... E il dilemma è terribilmente concreto: se le donne evitano di chiedere che delle diversità dei corpi si tenga conto, non solo la loro vita può diventare un inferno, ma viene anche meno l'uguale diritto alla genitorialità e al lavoro, di cui gli uomini invece dispongono; se le donne rivendicano un diritto al lavoro che tenga conto della diversità del loro corpo rischiano l'esclusione, perché la loro tardiva inclusione ha reso il maschile la regola e il femminile l'eccezione.

Anche sul piano più generale i discorsi del primo femminismo raccolgono ma non elaborano il dilemma.

Se le donne si dicono differenti evocano, idealizzano e quindi rafforzano la posizione e i ruoli creati dalla relazione di potere; se si dicono uguali, nel senso di stesse-medesime, non diverse, saranno sempre seconde tra due in un mondo a misura di altri. Il problema non è ideologico o letterario. Come vedremo, ha implicazioni sul piano dei diritti, della presenza politica delle donne, del contributo che esse hanno dato e possono dare alla comprensione del mondo.

Infine, anche nel rapporto tra femminismi, cultura e ideologia si può individuare un aspetto tattico. Nella sua vicenda politica il genere femminile ha sempre utilizzato linguaggi analogici; si è servito, cioè, di idee coniate dagli uomini per scopi diversi dalla liberazione delle donne.

La ragione è facilmente comprensibile. Dal momento che gli uomini hanno avuto per millenni il monopolio della cultura, non è restato alle donne, quando hanno potuto finalmente avervi accesso, che ripetere le loro parole, poiché i discorsi con cui un soggetto orienta il suo agire si collegano sempre a tradizioni di pensiero preesistenti. Anche gli effetti dei discorsi analogici sono comprensibili e sono consistiti nello sforzo di ridefinire le cose già dette con parole che le donne avevano dovuto prendere in prestito al di fuori della loro esperienza.

L'utilizzazione dei discorsi maschili ha avuto però spesso anche risvolti di tipo tattico. Il femminismo della borghesia rivoluzionaria dell'89 ha detto pressappoco agli uomini della propria parte: "Ma come, volete l'uguaglianza e poi ne escludete la metà del genere umano?". Il primo femminismo nordamericano, nato all'interno del movimento abolizionista, ha detto pressappoco: "Ma come, volete abolire la schiavitù e poi tollerate quello delle vostre madri e delle vostre figlie?

Il femminismo dei partiti di ideologia protestante

giacobinismo europeo, da cui nasce il pensiero politico radicale del XIX secolo.

Nelle correnti cristiane - che non possono restare estranee ai sommovimenti che nel XIX secolo trasformano il mondo occidentale - l'uguaglianza assume i caratteri della sua tradizione che non sono diversi in quella cattolica e in quella protestante, data la lunghissima storia comune delle due correnti.

La Chiesa cristiana ha lasciato ampio spazio alle donne, naturalmente sempre in ruoli subalterni; ne ha utilizzato la disposizione a prendersi cura degli altri; non le ha escluse dalla santità per definizione legata al sacrificio col martirio. L'uguaglianza cristiana non consente sovvertimenti dell'ordine delle cose, che è sempre posto come naturale o disegnato quindi dalla volontà del Creatore. Consente però la valorizzazione degli umili, degli ultimi che saranno i primi, della superiorità morale delle donne per l'oblatività imposta dal ruolo materno.

Il meccanismo ideologico è lo stesso che caratterizzerà poi la Chiesa cattolica nei confronti del lavoro salariato, quando l'ascesa del socialismo suggerirà alle gerarchie vaticane di cedere alla domanda che viene con insistenza dal mondo cattolico per la partecipazione diretta alla vita politica. La valorizzazione della laboriosità degli operai e del loro contributo al bene comune si accompagna alla richiesta di miglioramenti delle condizioni di lavoro e di vita, ma esclude rovesciamenti, cambiamenti sostanziali, eliminazione delle gerarchie sociali.

Per quel che riguarda le donne c'è una differenza tra il revival evangelico e le sue ricadute sulla cultura politica anglosassone e l'atteggiamento della Chiesa cattolica. Se l'immagine positiva della donna è la stessa, perché rielaborata per secoli intorno alla figura della madre di Cristo, non sono le stesse le intenzioni. Nel corso del XIX secolo mentre in Usa e in Inghilterra correnti protestanti sostengono l'emancipazione, la Chiesa elabora invece discorsi fortemente elogiativi della "differenza femminile" a fini antiemancipatori.

L'idea della superiorità morale delle donne si presta infatti a due usi: all'emancipazione con l'argomento che la società ha bisogno per crescere delle virtù femminili; al rifiuto dell'emancipazione con l'obiezione che, se le donne abbandoneranno per la sfera pubblica i ruoli a cui è legata la superiorità, inevitabilmente la perderanno sottraendola alla società nel suo complesso.

Paradossalmente anche il femminismo conoscerà una corrente antiemancipazionista e l'accostamento dei due termini non è del tutto arbitrario perché il fenomeno è diverso sia dall'antiemancipazionismo maschile, sia dall'antiemancipazionismo femminile passivo.

In questo caso un settore di donne si attivizza politicamente per combattere la domanda femminile di diritti politici in nome della superiorità e della diversità.

Abbiamo ritenuto importante segnalare l'esistenza di questo umore femminile organizzato nella Women's National Anti-Suffrage League perché alcuni dei suoi argomenti sono simili a quelli del femminismo che negli ultimi decenni del XX secolo ha rifiutato la politica in nome della differenza.

Margaret Oliphant (1866): "Le donne sono state particolarmente sfortunate con i loro paladini e difensori. Neppure una persona, uomo o donna che fosse ha mai aperto bocca su questo argomento senza insultare più o meno esplicitamente quelle che di testa sua aveva deciso di proteggere.

La donna è un uomo inferiore è la loro universale convinzione o piuttosto la donna è una creatura che è stata profondamente e sostanzialmente menomata perché non è stata fatta uomo... È mostruoso e folle rendere identiche le due metà dell'umanità e noi ribadiamo che una donna è una donna e non un uomo menomato e imperfetto..." *Helen Kendrick Johnson* (1987): "Chiedendo l'uguaglianza le suffragiste danno per scontato che l'uguaglianza non esista e non sia mai esistita.

Quando affermano che la mente non ha sesso, esse sostengono in realtà che esiste un solo sesso della mente e che è quello maschile, a cui la donna deve conformarsi".

Per quali motivi il femminismo della differenza o della "maternità sociale" e quello ugualitario che dissolve il genere negli individui o lo nega come nome, si siano rivelati entrambi inadeguati si capirà meglio con il riferimento a un'altra teoria radicata nello spazio dell'universalismo e dell'uguaglianza.

Contrariamente a ciò di cui sono convinte le compagne che nel forum del PRC hanno sostenuto le ragioni del "pensiero della differenza" Marx non è stato affatto un paladino della differenza, né un avversario dell'universalismo. Egli ha mostrato invece come dietro l'astratta uguaglianza si celino le concrete differenze e ha proposto un'uguaglianza non formale ma sostanziale; ha criticato l'universalismo borghese, non perché universalismo ma perché borghese

minismo collega i suoi discorsi alla convinzione della sostanziale unità del genere umano per cui tutti sono portatori di diritti inalienabili e uguali. È importante capire prima di tutto che la collocazione del femminismo in quello spazio non è stato un errore ma la condizione stessa della sua esistenza. Nella loro concreta logica storica universalismo e uguaglianza sono il prodotto di un fenomeno particolare e di grande portata innovativa: un soggetto politicamente subalterno è costretto ad adottare il punto di vista dell'esclusione e da quel punto di vista tuttavia può elaborare un pensiero forte, perché la sua subalternità non è anche culturale.

Nello stesso momento in cui lo elabora, la classe che lo ha fatto per sé ai fini del superamento della propria subalternità, lo nega per coloro che le sono subalterni per l'ovvia ragione che in quei casi si trova nella posizione opposta a quella da cui ha elaborato l'*égalité*. La contraddizione non si risolve negando i diritti inalienabili e uguali, ma l'appartenenza all'umanità di coloro a cui per qualche ragione non si vuole concedere l'accesso ai diritti. Per la lotta delle donne chiedere agli uomini dell'*égalité*, e ai loro più moderati eredi, di essere coerenti con i propri principi è stato un passaggio obbligato.

Il femminismo ugualitario trova soprattutto nell'individuo un'intellettualizzazione adeguata del suo desiderio di autonomia e di ingresso nella sfera pubblica.

Le origini dell'individuo sono controverse, ma è certo che la sua nascita precede di molto l'interesse borghese.

Esso è reperibile, per esempio, nel cristianesimo per cui il rapporto con Dio è un rapporto anche individuale, sia da parte dell'individuo dotato di libero arbitrio del cattolicesimo, sia da quello predestinato da una volontà imperscrutabile della riforma luterana.

L'individuo, cioè l'essere umano con una psicologia complessa e non uguale a quella di nessun altro, cresce nella civilizzazione come effetto dell'esercizio al controllo delle emozioni e della tendenza a rivolgere l'aggressività verso l'interno; trova con Cartesio la sua prima definizione moderna, si irrobustisce con le trasformazioni economiche e sociali a cui è legata l'ascesa della borghesia.

Il femminismo se ne serve prima di tutto per affermare l'irriducibilità della donna all'uomo, non perché differente in quanto donna (affermazione sempre a doppio taglio) ma perché diversa in quanto altra persona e nessuno può godere di un diritto per conto di un altro o di un'altra. *Elisabeth Cady Stanton*, è una delle più radicali e lucide femministe provenienti dal movimento per l'abolizione della schiavitù: parla di antagonismo degli interessi degli uomini e delle donne, dice che tutte le religioni degradano le donne, usa il termine di "autosovranità" sinonimo dell'autodeterminazione sul proprio corpo. Nel 1892, ormai anziana e isolata per la radicalità delle sue posizioni, parla della solitudine dell'io e dell'irriducibilità di ciascuna persona a un'altra: "Per capire quanto sia importante porre ogni anima in grado di agire autonomamente, pensate per un momento all'incommensurabile solitudine dell'io. Veniamo al mondo da soli, diversi da tutti quelli che ci hanno preceduto, lo lasciamo da soli, in circostanze peculiari, solo nostre. Non è mai esistito, né mai esisterà in futuro, nessun mortale che sia uguale all'anima che è appena stata gettata nel mare della vita. Non si ripeterà mai più esattamente la stessa combinazione di influssi precedenti la nascita, mai più esattamente le stesse condizioni che hanno formato l'infanzia, la giovinezza e l'età adulta di questo singolo individuo. La natura non si ripete mai, e le possibilità di un'anima umana non si ritrovano mai in un'altra". (13)

L'insistenza sui diritti individuali, che caratterizza il femminismo e ha fatto torcere il naso ai marxisti, è legata alla battaglia politica delle donne per rivendicare diritti propri e negare l'idea ancora radicatissima ai primi dei Novecento che l'uomo dovesse goderne a nome dell'intero nucleo familiare, di cui era rappresentante di fronte alla società.

La rivendicazione non ha perso attualità, dal momento che le versioni cattolico-integraliste delle leggi sulla famiglia (ma in una certa misura anche quelle dei governi di centro-sinistra) ripropongono una logica analoga, facendo della famiglia un soggetto di diritto.

Inoltre, l'individuo serve al femminismo per sottrarre le donne alle rigide caratterizzazioni collettive: ciò che conta è l'appartenenza comune alla specie umana; il sesso è un dato secondario nella costruzione della personalità, visto che ciascuna donna è diversa da tutte le altre e ciascun uomo da tutti gli altri.

I principi dell'Illuminismo e della rivoluzione del 1789 si coniugano tuttavia con i dati della realtà sociale e culturale, che rendono eccezionali le posizioni di *Cady Stanton*: l'immagine che ancora le donne hanno di se stesse e del proprio ruolo: l'esigenza di sedare l'angoscia maschile; l'incontro con tradizioni politiche e culturali diverse rispetto a quella del

donna come altra assolutamente simile, che può diventare libera se comincia a scegliere di abbandonare la differenza.

1 g - Ricchezza e varietà delle esperienze politiche femminili

Una traccia ulteriore per capire il femminismo ci sembra l'immagine di una realtà assai più variegata, molteplice, duttile di quella descritta dalle cronache contemporanee. Non rende giustizia alla lotta politica delle donne contro il patriarcato la serie di dicotomie a cui la discussione degli anni passati ci ha abituate: liberazione e libertà, sociale e personale, lotta e coscienza, materiale e simbolico, soggettività collettiva e soggettività individuale...

In realtà le donne sono entrate nei conflitti sociali con il complesso dei loro disagi e delle loro attese; hanno agito come soggetti con propositi e senso di sé, ma con potenzialità assai diverse secondo i diversi contesti politici; hanno reagito all'oppressione socioeconomica, sessuale e simbolica; hanno utilizzato le forme più diverse di autorganizzazione, di pressione e di lotta...

La molteplicità degli atteggiamenti politici femminili si misura naturalmente ogni volta con la specificità di un'occasione storica. La prima occasione è la rivoluzione francese e quindi la prima rivendicazione femminista è quella della cittadinanza e dei diritti; autrice del primo testo *Olympe de Gouges (Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina)* di cui tutte hanno almeno sentito parlare. Poche sanno invece che fu considerata dai suoi contemporanei una demi mondaine e che peggiore fu la fama di un'altra pioniera del femminismo, *Mary Wollstonecraft*, autrice di *A Vindication of Rights of Woman* e madre della Mary che scrisse la storia di Frankenstein e della sua inquietante creatura. Per le chiacchiere sulla sua condotta il femminismo stesso tardò molto a riconoscerne apertamente i meriti. Mary non si occupò solo di diritti civili e politici, ma denunciò il mito dell'amore come ideologia dell'oppressione (e per colmo dell'ironia per amore tenterà poi di suicidarsi, gettandosi nel Tamigi).

I temi della sessualità, dei sentimenti, dei rapporti contraddittori con gli uomini, che alcune credono una scoperta del femminismo degli anni Sessanta e Settanta del XX secolo, sono presenti fin dall'inizio e soprattutto presenti sempre. La sessualità è preoccupazione viva della comunità del socialismo utopistico, in cui nascono le prime rudimentali forme di autocoscienza; in Germania ai primi del Novecento *Helen Stöcker* nietzschiana, assistente di Dilthey, legata a un ambiente di avanguardie artistiche e intellettuali, dirigente dell'*Unione per la protezione materna e la riforma sessuale* lancia nel movimento delle donne tedesco i temi della contraccezione e dell'aborto; *Alessandra Kollontaj* insiste sul libero amore, scandalizzando Lenin e subendo le suggestione del femminismo radicale.

La centralità della questione sociale, del resto, non impedisce che nel movimento operaio e soprattutto nei primi anni di vita dell'Unione Sovietica si accenda un vivace dibattito sulla sessualità, in cui si fanno sentire soprattutto le voci delle femministe.

D'altra parte l'acquisizione della possibilità di votare e di essere elette non conclude affatto la vicenda dei diritti politici: dopo il grande dibattito sulla sessualità e la domanda di depenalizzazione dell'aborto, l'attenzione si concentra di nuovo sul rapporto tra donne e politica, la rappresentanza, la democrazia del 50% e le misure antidiscriminatorie. E se in un gruppo di paesi a capitalismo senile la pressione delle donne sull'istruzione può dirsi ormai vincente, l'ingresso delle donne nella cultura crea diverse forme di esclusione, nuove chiusure, nuovi conflitti e rinnovate pressioni.

Il femminismo poi ha adottato praticamente tutte le forme possibili dell'agire e dell'organizzazione politica, utilizzando modelli già consolidati nella politica maschile.

L'asimmetria, che è notevole, riguarda aspetti diversi da quello del presunto rifiuto di comportamenti non adeguatamente femminili.

Conflitto, lotte, appartengono alla storia delle donne, come appartengono a quella degli uomini, anzi all'inscindibile storia comune. A un certo punto della lotta per il suffragio, in Gran Bretagna si susseguono per alcuni anni vere e proprie mobilitazioni, arresti, scontri, scioperi della fame, lanci di pietre, rotture di finestre e di vetrine. Nel giugno del 1913 i funerali di *Emily Wilding Davison*, che si è gettata sotto il cavallo del re, si trasformano in una grande manifestazione di massa per il voto alle donne.

Lotte radicali e partecipazione a momenti di conflitto armato, che non possono essere attribuite al femminismo, devono essere talvolta considerati episodi della politica di genere, di cui è necessario com-

ed espressione quindi di interessi particolari inidonei a rappresentare l'universalità.

Si può dire certo che i principi, i valori, le idee dell'Illuminismo e della rivoluzione dell'89 cambino quando sono chiamati a rappresentare i bisogni di un soggetto sociale diverso da quello che li ha coniati per suo uso, riservandosi poi il diritto di decidere chi appartiene e chi non appartiene alla specie umana.

Dalla tradizione del pensiero settecentesco il marxismo eredita anche la valorizzazione dell'individuo: una società senza classi è desiderabile in quanto regno dell'individuo libero, cioè di individui non più determinati collettivamente dall'appartenenza a una classe. In quella società - spiega Marx nell'*Ideologia tedesca* - ciascuno potrà seguire la propria vocazione diversa da quella degli altri; potrà essere cacciatore o pescatore, pittore o critico-critico, secondo le ore del giorno e le sue personali tendenze, perché liberato dalla necessità e dai condizionamenti sociali. La natura maschile dell'individuo di Marx è evidente, perché mai la felice creatura, che pesca nei ruscelli di mattina e dipinge di pomeriggio su tela o scrive di Feuerbach dopo aver cacciato pernici, deve preoccuparsi di pulire sederini di infanti o di rifare coniugali giacigli.

Ma per la grande maggioranza degli individui questa libertà da intellettuale ricco di famiglia, la libertà secondo Karl Marx, è impedita dalla pesantissima necessità del lavoro salariato, da dodici ore di sfruttamento, durante le quali l'umanità dell'operaio affermata nella sua figura di citoyen viene negata nei fatti, cioè spremuta e trasformata in merce.

L'eliminazione della classe, la decostruzione della classe in singoli individui liberi dalla classe passa, paradossalmente, per il rafforzamento della classe, per la costruzione della nozione stessa di classe e dell'opposizione binaria servo-padrone, proletario-borghese, operaio-imprenditore.

Per non brevi periodi della storia la dinamica reale delle cose ha mostrato che il paradosso può non essere tale. La classe operaia è stata tanto meno simile alla "bestia da soma" dei tempi di Marx, quanto più è stata consapevole di essere classe e organizzata come classe. E periodicamente rischia di tornare allo stadio di "bestia da soma", quando è sparpagliata, disorganizzata, decostruita, ridotta a singoli individui.

Ma vale anche il discorso opposto: le classi subalterne sono state tanto più classi, quanto meno hanno mantenuto le caratteristiche "essenziali" della subalternità, cioè la mancanza di cultura e di senso di sé, l'incapacità di organizzarsi, l'attitudine a pensare come immodificabile e naturale l'esistente, la competizione interna e la guerra tra poveri...

Anche se le analogie possibili tra femminismo e movimento operaio sono poche, da questo punto di vista l'analogia vale per tutti coloro che sono subalterni in una relazione di potere. Il problema di destabilizzare, attenuare, modificare o eliminare quella relazione non si risolve se non c'è qualcuno che se ne fa carico, che ha un'invenzione, un progetto, una volontà ed è quindi soggetto.

Le forme specifiche di intellettualizzazione del primo femminismo testimoniano a livello letterario il problema materiale irrisolto della soggettività, che spiega poi l'inabissarsi repentino dei movimenti di donne e poco dopo anche delle loro intelligenze, cioè il femminismo come fenomeno culturale.

Se si volesse immaginare un corrispettivo per la classe operaia, bisognerebbe pensare a una classe che avesse affrontato il problema delle proprie condizioni di esistenza in due modi diversi: con la libertà di singoli individui che si lasciano alle spalle la classe con l'avventura, l'emigrazione o la cooptazione; con l'idealizzazione della propria miseria (come le sette eretiche che vedevano nella povertà la via della salvezza), con l'elogio della laboriosità e della superiorità morale dei lavoratori.

Le due voci del femminismo, con le loro rispettive articolazioni interne, dicono che le donne possono costituire soggettività collettive solo per brevi periodi e in circostanze particolari.

La prima costituisce un soggetto che però è individuale e quindi non collettivo, non comunità di singoli soggetti; la seconda costituisce una comunità di non-soggetti o di soggetti deboli.

Dopo il declino del movimento suffragista dopo gli ultimi luminosissimi bagliori dei primi anni dopo la rivoluzione d'Ottobre, il femminismo utilizzerà nuovi strumenti intellettuali che tuttavia ripropongono nella sostanza la medesima alternativa, sia pure in forme più complesse e da parte di ambienti molto diversi da quelli in cui avevano cominciato a parlare i primi movimenti.

Dall'atteggiamento culturale che dalla fine del XIX secolo guarda al mondo con *disincanto* ed esprime la crisi dell'*intellighenzia* liberale, *Virginia Woolf* assume la sua valorizzazione della differenza femminile come estraneità all'esistente.

Dall'esistenzialismo, dall'individuo condannato a essere libero e responsabile di fronte a se stesso, *Simone de Beauvoir* trae i suggerimenti per pensare la

Il ruolo delle lesbiche nel femminismo è stato fin dalle origini un fatto tanto evidente quanto rimosso e negato per ragioni discutibili sul piano intellettuale ed etico, ma non prive di senso su quello politico. In contesto di omofobia dominante femministe lesbiche ed eterosessuali hanno temuto che l'identificazione tra femminismo e lesbismo (per altro arbitraria) finisse col danneggiare la causa comune. Si potrebbe scrivere una storia della teoria femminista come storia degli espedienti intellettuali con cui una sessualità e un angolo di visuale hanno cercato nello stesso tempo di affermarsi e di negarsi, anzi di affermarsi negandosi.

Ma procediamo con ordine. Prima di tutto, in quale misura è vero che le lesbiche sono state spesso l'anima nascosta del femminismo? È meno vero, se si pensa al femminismo come movimento di massa, fenomeno diffuso che ha coinvolto la società intera e le sue istituzioni; è più vero, se si pensa al femminismo come nocciolo duro degli esperimenti organizzativi e delle costruzioni intellettuali che hanno orientato l'agire politico delle donne.

Chi fossero, chi siano state e chi siano le lesbiche nel movimento femminista non si può dire con certezza perché la pressione di quei contesti omofobici ha prodotto in primo luogo l'invisibilità e il silenzio. Ciò che si può dire tuttavia è sufficiente per essere certe del loro ruolo. Si può dire che il lesbismo di molte femministe è noto per ciò che hanno fatto e hanno scritto (magari in corrispondenze private) e perché in ambienti di avanguardie artistiche, di intellettuali o di tendenze politiche progressiste la cosa non solo non veniva nascosta ma era talvolta perfino esibita. Era lesbica l'*Ethel Smyth* che compose la Marsigliese delle donne, cioè la March of Woman; lo era *Christabel Pankhurst*, fondatrice con la madre Emmeline della Women's Social and Political Union; lo era *Margaret Davies*, segretaria dell'Women's Copertave Build; lo erano *Virginia Woolf*, le sorelle *Strachey*, *Harriet Show Weaver* e tante altre, se si deve credere al *Ladies Almanack* curato da *Giovanna Olivieri*.

Si può dire che numerose imprese femministe sono state fondate sulla relazione tra due donne, che condividevano tutto dalla casa alla passione politica e costruirono gruppi di amiche impegnate nell'attività a favore delle donne. Non di rado la relazione tra due donne è la cellula dell'organizzazione femminista e sono noti i sodalizi tra *Elizabeth Cady Stanton* e *Susan B. Anthony*, antischiaviste e femministe; tra *Jane Addams* ed *Ellen Star* o *Octavia Hill* e *Harriott Jark* che, negli Stati Uniti e in Inghilterra fondarono case delle donne, che agivano come centro di formazione e informazione; tra *Anita Angspurg* e *Lydia Gustava Heymann* femministe radicali e figure note del movimento tedesco, prima dell'ascesa del nazismo al potere; tra *Hélène von Müliuen* ed *Emma Pîeczynska-Reichenbach*, che fondarono l'alleanza delle società femminili svizzere; tra *Edith Craig* e *Christabel Marshall*, che costruirono un rifugio per suffragiste ricercate dalla polizia.

Ai motivi del ruolo delle lesbiche si possono dare alcune spiegazioni anche senza bisogno della psicoanalisi. Prima di tutto esse hanno avuto le medesime ragioni delle altre donne per non essere contente della loro vita e in più ne hanno avute di proprie a causa dell'istituzione dell'eterosessualità obbligatoria.

Se l'intellettuale lesbica ha svolto nel movimento femminista un ruolo simile a quello dell'intellettuale ebreo nel movimento operaio rivoluzionario è perché in entrambi alla coscienza di intellettuale si è combinato il disagio di una condizione di esistenza, non essendo stata data né all'una né all'altro nel corso del XX secolo, la possibilità di integrazione e di appartenenza. Determinanti non sono stati solo il disagio e l'estraneità, ma anche il rapporto con gli uomini. Le lesbiche hanno spesso rappresentato una sorta di nocciolo duro del femminismo perché in loro l'aspirazione all'autonomia non ha dovuto fare i conti con il desiderio (etero) sessuale e la spinta a tornare dagli uomini appena l'occasione storica che ha imposto l'unità con le altre donne si è consumata. Inoltre i modi, i costumi, lo stile di vita della lesbica hanno fornito alle donne, attraverso i loro movimenti, una concreta possibilità di identificazione, poiché sempre i soggetti politici sono il prodotto di processi di identificazione, che nel movimento operaio sono stati altrettanto evidenti.

L'immagine del proletario che "non ha nazione" è legata alle origini anche al modo di essere e di sentire dell'intellettuale ebreo "cosmopolita senza radici" e senza patria come le classi subalterne a cui a sua volta scelse di identificarsi. Quando le donne assimilano nella loro identità tratti di quella mascolina come tuta mimetica o toppa a un eterno femminino strappato, la lesbica fornisce un modello più vicino, funziona da ponte tra l'immagine femminile e quella maschile.

E non perché la sessualità lesbica sia davvero, come nella versione psicoanalitica classica, complesso di mascolinità e desiderio di possedere un pene, ma per la ragione più semplice che certi segni nell'abbi-

prendere il senso, se davvero si vogliono decifrare i comportamenti politici delle donne.

In Italia, per esempio, le donne fanno il loro ingresso nel conflitto di classe con le lotte delle sigaraie di Firenze, delle mondariso di Molinella, delle braccianti romagnole, delle tessili, delle cotoniere ecc.: spesso le operaie hanno il duplice obiettivo di migliorare la loro condizione e di dimostrare ai loro compagni che possono a pieno titolo far parte della comune organizzazione di difesa del lavoro salariato, per la radicalità e i livelli di partecipazione delle loro lotte.

Il conflitto può essere considerato in alcune circostanze addirittura specifico femminile: la rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione russa del 1917 sono inaugurate dalle donne perché proprio coloro che sempre tacciono, possono a volte urlare più forte degli altri.

Per le stesse ragioni per cui le donne tendono a ritirarsi dalla politica, quando diventa professione o militantismo, perché appunto *tengono famiglia*, possono essere sospinte dalla disperazione e dal bisogno a muoversi per prime ignorando i pericoli e sperando che il loro sesso le esponga meno di quanto sarebbero esposti gli uomini.

Ma anche quando la galera, le percosse o la morte sono possibilità evidentemente inscritte nella lotta politica, le donne non si sono tirate indietro. Nel corso della resistenza al nazifascismo nella sola Emilia-Romagna 20 donne vennero uccise, 122 ferite, 242 arrestate; del resto dopo l'otto settembre, sono le donne a iniziare l'attività politica e militare, con il vasto e spontaneo movimento di aiuto agli sbandati.

Se conflitto, lotte, mobilitazioni eccetera sono parte integrante della vicenda del femminismo e del femminile nei loro contraddittori rapporti, non ne rappresentano certo un elemento costante. Più spesso i movimenti politici di donne (come spiega *Annarita Buttafuoco*) hanno attuato esperienze di cittadinanza sociale per dimostrare di essere in grado di pensare e sostenere progetti di governo, prima ancora della loro sanzione giuridica.

Più in generale il fare prima di chiedere o invece di chiedere (ma la seconda cosa non è necessariamente migliore della prima) è una costante della politica delle donne in ambiti, in periodi e su terreni diversi. E se ai primi del Novecento la *Lega degli interessi femminili* di Milano crea una Cassa di assicurazione per garantire il salario alle lavoratrici in congedo di maternità (14), i consultori, le case per le donne maltrattate, la formazione delle immigrate ecc. hanno prefigurato in periodi più recenti la risposta ai bisogni ignorati dallo Stato o di cui lo Stato non ha saputo farsi carico, sia pure con un evidente limite di capacità di trasformare tutto questo in progetto politico.

Il femminismo non ha disdegnato nemmeno le istituzioni, al contrario soprattutto dopo i movimenti degli anni Settanta, la tendenza all'istituzionalizzazione ne è stata particolarmente accentuata e ministri per la condizione femminile, consigli per lo statuto delle donne, commissioni per le pari opportunità sono nati un po' dappertutto, sia pure senza conseguenze di rilievo nell'esistenza femminile. La loro scarsa utilità sembra confermare la tesi che con le istituzioni non ci si contamina, ma questo bilancio della vicenda femminista utilizzerebbe inadeguati nessi di causa ed effetto: l'inconcludenza del rapporto deriva in gran parte dalla debolezza organizzativa delle donne, che le conduce a entrare nelle istituzioni soprattutto grazie alla disponibilità del Principe, che è stata talvolta assai grande ma che resta comunque disponibilità altrui. E peraltro nelle democrazie occidentali i principi vengono spesso deposti.

1 h - La lesbica

Le tracce del lavoro di ricerca sul femminismo ci riconducono, proprio come i sassolini di Pollicino, nella casa di mamma e papà, da cui eravamo fuggite per avventurarci nella sfera pubblica così piena di insidie e deludente. I guai delle donne cominciano infatti proprio da lì, dalla relazione parentale e dalla ferita narcisistica della castrazione: per questo il femminismo ha deciso a un certo punto di riportarci nel luogo da cui eravamo partite a cercare le ragioni del nostro arrancare nel mondo del Fallo, della nostra gamba zoppa, di ciò che non abbiamo e credevamo di poter recuperare.

Il ritorno tuttavia potrà proficuamente realizzarsi solo quando il femminismo disporrà degli strumenti per dare a quella relazione dei significati, cioè dopo la svolta verso la psicoanalisi che si realizzerà nei primi anni Settanta del XX secolo e di cui parleremo più oltre. Ma anche prima di quella data si può empiricamente constatare che tra le femministe c'è un'alta concentrazione di donne che vogliono più bene alla madre che al padre e desiderano spesso somigliare più al padre che alla madre.

quel paradigma ha già una lunga storia alle spalle, ma anche perché nel caso di *de Beauvoir* si tratta semplicemente del contrario della verità.

In nessun altro luogo del mondo che non sia la patria del "pensiero della differenza", che ha detto in questi anni tutto e il contrario di tutto, qualcuna troverebbe il coraggio di accreditare alla differenza *Simone*, accusata innumerevoli volte di aver teorizzato un femminismo mascolino e le cui eredi hanno ingaggiato in Francia una lunga lotta politica contro *Irigaray*, *Cixous* e le altre, più popolari qui da noi che nel paese in cui vivono e lavorano.

Naomi Schor considera quelle di *Beauvoir* e di *Irigaray* due posizioni esemplari nella loro radicale diversità: la prima critica, mette a nudo, disvela quello che con un termine di *Mary Lovise Pratt* si potrebbe chiamare *othering*, cioè la reificazione della donna in un'alterità che legittima l'oppressione; l'altra critica, mette a nudo, disvela il *saming*, cioè l'imposizione all'altro dello statuto di stesso.

L'appartenenza all'uno o all'altro campo non si misura sulla base dell'affermazione ovvia che uomini e donne sono diversi, ma sul valore che si attribuisce alla differenza. Malgrado le affermazioni di Beauvoir sull'essere altro della donna tutta l'argomentazione precedente esclude qualsiasi possibilità di differenza positiva. E del resto - aggiunge *Schor* - *Simone* "si tradisce", quando afferma che la donna "potrà diventare un'eccellente teorica, acquistare un solido talento, ma le sarà imposto di ripudiare tutto ciò che c'era in lei di differente".

Vediamo ora, però, che cosa hanno detto *Virginia Woolf* e *Simone de Beauvoir*, quali eredità e quali problemi irrisolti abbiano lasciato alla teoria e alla pratica del femminismo.

Virginia Woolf nacque a Londra nel 1882 e tra il 1912 e il 1914 fece parte del *Bloomsbury Group*, un'aristocrazia intellettuale anticonformista, vicina ai modi dell'Avanguardia artistica e a cui appartenne anche John Maynard Keynes. Il suo femminismo, come ogni altro femminismo, è la combinazione tra una certa sensibilità di donna, la preoccupazione per problematiche specifiche della politica delle donne e una cultura, un ambiente, un angolo di visuale della storia.

La simpatia del femminismo recente per *Virginia Woolf* più che per *Simone de Beauvoir* si spiega non solo con il diverso rapporto dell'una e dell'altra con la differenza, ma anche con una certa contiguità di orizzonti tra inizio e fine del XX secolo. Lo scetticismo verso i riformatori sociali, la diffidenza nei confronti della ragione, il disincanto del mondo, la visione della realtà come frammentaria e inafferrabile, l'attenzione ai processi della coscienza più che alle trasformazioni sociali accostano l'orizzonte culturale di Woolf a quello di molte donne che hanno scritto di donne negli ultimi decenni.

Anche la sua sensibilità appare più in sintonia con il nostro tempo perché segnata da una depressione, che è insieme una sua caratteristica psicologica (*Virginia* si ucciderà nel 1941) e la comprensibile reazione al contesto politico internazionale e alla crisi della società europea che condurrà alla seconda guerra mondiale.

Le cose che le appaiono più intollerabili e ingiuste della condizione delle donne nella storia sono la dipendenza economica, la mancanza di istruzione, la negazione di tempi e di spazi autonomi.

"Le donne non hanno mai una mezz'ora che possano chiamare propria", sono sempre al servizio di altri, trascorrono il loro tempo a riprodurre altri e a preoccuparsi della loro sopravvivenza e del loro agio". Le donne italiane, dirà una statistica degli anni Novanta, possono lavorare anche ottanta ore alla settimana per rendere più comoda la vita al marito e ai figli, per assistere genitori anziani o parenti ammalati.

La differenza più evidente nei suoi discorsi è l'estraneità delle donne a questo mondo, un mondo fatto non dagli uomini ma per gli uomini, a loro misura e a loro immagine e somiglianza. Anche l'estraneità è nello stesso tempo una condizione psicologica di *Virginia*, lo stato d'animo di una parte dell'aristocrazia intellettuale e una posizione effettiva delle donne, che lei può cogliere meglio di altre perché simile alla propria posizione psicologica e intellettuale.

Il limite della riflessione di *Virginia Woolf* è di restare sul piano estetico e letterario, di non essere stata rielaborata né da lei stessa, né dalle altre che la leggeranno con giustificata ammirazione come teoria politica di una donna per le donne.

Quando pensa infatti all'alternativa possibile a una società che ha escluso e discriminato le donne, il suo respiro si accorcia e le sue proposte non vanno oltre i discorsi deboli della differenza, che replica l'identità femminile o idealizza la miseria.

La donna portatrice di pace, la concretezza delle donne custodi della quotidianità e della vita, le donne estranee all'organizzazione e alla gerarchia... questo è tutto ciò che l'autrice di *Gita al faro* (1927), *Una stanza tutta per sé* (1929), *Tre ghinee* (1938) ha da pro-

gliamento e nel costume sono fortemente precodificati per trasmettere il significato culturale di attività sessuale e desiderio per le donne.

Che potessero esservi ragioni del tutto diverse per travestirsi da uomo, si deduce (tra l'altro) da una storia raccontata da *Daniela Danna* nel suo libro *Amiche, compagne, amanti*, da cui abbiamo attinto anche le notizie sul lesbismo negli anni Venti a Berlino.

Un'olandese vissuta nel XVII secolo, *Maritgen Jans*, stanca della paga miserrima di operaia in un laboratorio di torcitura, cercò di arruolarsi nell'esercito travestita da uomo, ma le andò male e fu costretta a tornare al suo antico lavoro, questa volta in panni maschili. "Come d'incanto la sua bravura venne riconosciuta e remunerata: cominciò a guadagnare somme considerevoli e in breve tempo diventò primo lavorante, una posizione che non avrebbe potuto raggiungere in quanto donna". Era lesbica Maritgen? La risposta non cambierebbe la sostanza dell'osservazione e cioè che gli abiti maschili furono il mezzo per migliorare la sua condizione sociale. In altra forma, in altro modo, non mascherandosi da uomo ma integrando nel costume quei segni del maschile che rappresentano la serietà e l'efficienza, milioni di donne affrontarono la difficile impresa dell'emancipazione nei primi decenni del XX secolo.

Ma l'alleanza tra le lesbiche e le femministe non è un dato immodificabile della realtà, proprio come non lo è stata quella tra l'intellettuale ebreo e i settori politicizzati della classe operaia. In determinate circostanze, ed è importante comprendere quali, le lesbiche hanno mostrato la tendenza a costruire proprie comunità in cui vivere come lesbiche senza essere costrette a mascherarsi o nascondersi e questa tendenza ha avuto naturalmente i suoi riflessi nella politica. Negli anni Venti, per esempio, si moltiplicano a Berlino i locali per sole donne, i circoli, le riviste, i romanzi che narrano storie d'amore tra donne.

Frauenliebe, che ha come sottotitolo Organo di lotta delle donne lesbiche, rivendica il fatto di essere scritto e letto da omosessuali autentiche e non da bisessuali o da etero curiose; *Die Freundin* lancia appelli alla diffusione dell'informazione sull'omosessualità e nel 1932 invita a votare per i socialdemocratici, che più dei comunisti si sono dati da fare per gli omosessuali.

Più tardi in alcuni paesi dell'Europa del Nord, nelle grandi città degli Stati Uniti, nell'Italia dei grandi movimenti di donne e poi del "femminismo diffuso" ecc. sulla scia della riorganizzazione dei gay anche la lesbica cerca una stanza tutta per sé. La logica della separazione ci sembra evidente: quando il contesto omofobico permane, ma diventa meno opprimente e si crea per le lesbiche un margine di libertà sufficiente all'agire politico, la tendenza ad allontanarsi dal femminismo mostra che esso non è stato in grado di dare risposte a esigenze vitali, a domande e problemi per le lesbiche non ancora risolti.

1 i - Virginia Woolf e Simone de Beauvoir

Per ragioni diverse *Virginia Woolf* e *Simone de Beauvoir* rappresentano, ciascuna a suo modo, una svolta nella letteratura femminista. La loro riflessione può essere considerata un primo bilancio dell'emancipazione, anche perché si concentra in un periodo (tra la fine degli anni Venti e la fine degli anni Quaranta) di totale ristagno dei movimenti di donne, in cui l'opinione comune considera il femminismo un fenomeno del passato. Inoltre per cultura, capacità intellettuali, esperienze di vita Virginia e Simone sono i prodotti fino a quel momento inediti prima di tutto della conquista della cultura da parte del genere femminile. La prima, in modo particolare, è una scrittrice di grande talento, vicina ai livelli di Joyce o Musil ma di loro assai meno nota, ad eccezione che negli ambienti femministi, in cui invece è diventata quasi un mito.

Infine alla difficoltà delle donne di proseguire i loro accidentati percorsi politici, esse rispondono da due angoli di visuale diversi, che potremmo anche definire complementari, se teoria e pratica femministe fossero davvero riusciti ad accostarli. Il loro lavoro rappresenta un'ideale prosecuzione del contraddittorio discorso del femminismo con se stesso in modo più colto e sottile: l'una valorizza la differenza, l'altra la critica. Dicono che il modo è più colto e sottile perché *Virginia* non dice che la donna è vergine e madre, mentre *Simone* garantisce nelle ultime pagine del *Secondo sesso* che la donna sarà comunque l'altro per l'uomo.

Le sfumature di cui la cultura rende capaci *Woolf* e *Beauvoir* non giustificano in alcun modo la sorprendente ricostruzione di *Adriana Cavarero* e Franco Restaino che considerano entrambe anticipatrici della differenza, non solo perché (come abbiamo ricordato)

impure, disordine, notte, immanenza oppure Verità, Bellezza, Poesia; ancorate alla natura, intimamente vicine alla terra, megere, ninfe, stelle del mattino, sirene, portatrici di pace o di guerre, la morale della favola è sempre la stessa e cioè che gli uomini non accettano che le donne siano semplicemente esseri umani simili a loro.

Liberarsi per la donna è diventare simile e il concetto è ripetuto più volte nell'ultima parte del ponderoso lavoro di *Simone*, ma la cosa era già chiara prima perché Sthendal le appare uno dei pochi amici delle donne per la sua ironia sulla differenza. "I pedanti ci ripetono da duemila anni che le donne hanno spirito più vivo e gli uomini più solidità; che le donne hanno più delicatezza nelle idee e gli uomini più forza di attenzione.

Uno sciocco parigino che passeggiava una volta nei giardini di Versailles, da tutto ciò che vedeva trasse la conclusione che gli alberi nascono tagliati". Le differenze che si vedono tra donne e uomini riflettono la loro situazione. (15)

Per *Beauvoir* l'umanità deve liberarsi da quelli che oggi noi chiamiamo generi e lei chiama Eterno femminino ed Eterno mascolino. Ma per quanto ipotizzato, l'Eterno mascolino non compare nelle ottocento pagine del suo saggio ed è poco più di un fantasma, perché in realtà solo le donne sono state costrette all'immanenza, mentre gli uomini hanno potuto progettare, trasformarsi, diventare individui l'uno diverso dall'altro.

È la donna che deve liberarsi da se stessa, dalle immagini della femminilità che la opprimono e da una concreta condizione di esistenza.

Del vissuto femminile *Il secondo sesso* compie un'articolata analisi fenomenologica, caratterizzata da un pessimismo in larga misura giustificato da tempi in cui essere donna era ben più difficile di adesso.

La condizione femminile le appare come l'effetto di una brutale oppressione, ma in una certa misura anche della dipendenza molto maggiore della donna dal suo destino fisiologico.

Diventare donna è un po' come ascendere al Calvario con il peso non della croce, ma del proprio utero e con le catene dell'educazione e del pregiudizio.

Gli uomini non hanno mai sperimentato l'ansia di maternità indesiderata, il misto di paura e di vergogna dell'aborto clandestino, la sensazione di essere possedute dal feto, in preda a forze oscure, piante e bestie prese nei lacci della natura.

Certo non per tutte è così. E se *Isadora Duncan* disse una volta che una donna che abbia avuto un bambino non dovrebbe più temere l'Inquisizione di Spagna, per altre non è stata cosa poi così terribile.

Ma in tutte l'essere solo madre produce frustrazioni e nevrosi, che si riversano soprattutto sulle figlie e si manifestano sia nel desiderio che esse abbiano la loro stessa disgraziata sorte, sia nello sforzo disperato di impedire che questo accada.

La vita delle donne è ripetitiva e meschina e le loro vendette sono le vendette dei deboli: quando sono sole tra loro, dietro la scena su cui sono osservate dagli uomini, allora le donne sono "vere", si confessano reciprocamente la propria frigidità, si beffano dei desideri dei maschi e della loro goffaggine, ne contestano la superiorità intellettuale e morale...

Simone esprime uno stato d'animo verso la femminilità di cui forse solo chi ha compiuto almeno sessantanni con il nuovo secolo può comprendere il senso. Non si può fare una rivoluzione, come quella che le donne hanno fatto nel Novecento, senza un'adeguata dose di ripugnanza per le proprie condizioni di esistenza.

L'elogio della potenza materna, la celebrazione della differenza, la soddisfatta contemplazione di sé non avrebbe portato le donne da nessuna parte. Bisognava fortissimamente desiderare di non condividere la sorte delle proprie madri e delle proprie nonne, non considerare la maternità e la fecondità la misura del proprio valore, invidiare la libertà degli uomini (e quindi, inevitabilmente, anche sopravvalutarla), addentrarsi anche da sole in territorio nemico, senza attardarsi ad aspettare le meno coraggiose o (più spesso) le meno fortunate perché in molti casi dietro un'emancipazione femminile c'erano ambienti colti e illuminati, che rendevano meno difficile mettersi in cammino.

Oggi dal punto di vista dell'umore e degli strumenti teorici *de Beauvoir* appare più lontana da noi di *Virginia Woolf* per lo sguardo inorridito che rivolge alla differenza, per l'ingenua reverenza nei confronti del Soggetto della cui integrità e capacità liberatoria non dubita, perché non spiega come possa la donna transitare dall'Altro all'Uno, diventare cioè l'altro per l'uomo e l'Uno per se stessa.

Ma è davvero strano che non si riconosca che molte delle cose dette nella querelle degli ultimi decenni a proposito del genere come costruzione hanno proprio in Simone la loro radice.

porci. Nel saggio del 1938 *Virginia* propone una società di donne che "se un nome dovrà avere, la si potrà chiamare la "Società delle estranee": questa società non avrà tesoriere, né riunioni, né sedi; non avrà segretarie, non convocherà riunioni e non farà convegno... In breve sarà un'organizzazione senza organizzazione, un'organizzazione che non c'è...

Ma non si può dire, come dicono *Cavarero* e Restaino, che *Virginia Woolf* prefigura le modalità nuove di associarsi delle donne che si realizzeranno dal 1968 in poi, nella seconda ondata del femminismo. Si deve dire che dal 1968 in poi il femminismo ha accentuato la tradizionale precarietà delle sue strutture perché alla debolezza del suo sostegno sociale (il femminile) si è aggiunta quella dei soggetti maschili al cui fianco nasce e si sviluppa "il femminismo della seconda ondata".

Nata per necessità fuori dalla politica, divenuta soprattutto tecnica di potere, la sinistra studentesca - antiautoritaria - antagonista - rivoluzionaria - radicale o come la si vuole chiamare non è riuscita a diventare politica e a cambiare la politica, restando una realtà frammentaria, al cui margine si è prodotto l'universo deflagrato del nuovo femminismo, ancora più disperso e sbriciolato. Trent'anni prima che questo accada *Virginia Woolf* fa ciò che spesso capita di fare a chi valorizza la differenza di un soggetto oppresso e subalterno, cioè idealizza la debolezza e la miseria.

Non più di una decina d'anni separano le *Tre ghinee*, dal *Secondo sesso* di *Simone de Beauvoir*. Ma quali anni! Non i movimenti per la pace hanno fermato la barbarie nazista, ma altre armi, altri eserciti e altre distruzioni. Tuttavia la storia offre di nuovo la possibilità di sperare, anche perché l'Unione Sovietica, il cui prestigio era declinato negli anni Trenta per gli errori e gli orrori dello stalinismo, appare a molti la forza ideale e materiale che ha salvato la civiltà e forse lo stesso genere umano.

Perfino la ferocia della repressione burocratica può apparire una specie di necessità storica legata al rischio gravissimo corso dall'umanità nel XX secolo. Pur essendo la verità tutt'altra, sulla puntualità delle ricostruzioni storiografiche prevale la forza delle immagini e ancora oggi pochissime sanno come davvero andarono le cose, ma tutte ricordano di aver visto in qualche documentario i soldati sovietici sfilare dinanzi a Stalin, trascinando nella polvere le insegne naziste.

C'è stata la rivoluzione jugoslava e quella cinese è assai prossima alla vittoria; *Simone*, compagna di J. Paul Sartre dal 1929, è vicina al Partito comunista, da cui prenderà le distanze solo nel 1956, dopo aver firmato un manifesto contro l'invasione sovietica dell'Ungheria.

Tuttavia la sconfitta del nazifascimo e i processi rivoluzionari messi in moto dalla seconda guerra mondiale non producono una rinascita del femminismo, che ha una storia strettamente legata a quella degli uomini ma non del tutto sovrapponibile. Si fanno sentire con tutto il loro peso venticinque-trent'anni di immersione profonda, la regressione familistica del movimento comunista, la mancanza di ogni forma di organizzazione indipendente capace di preservare sedimenti di memoria. E senza l'organizzazione e la memoria le Estranee ignorano perfino di essere estranee.

Anche la riflessione di *Simone* è quindi solitaria, come quella di *Virginia* legata a un'epoca e a una cultura, ma anche a un modo di essere donna, a una sensibilità che consente di cogliere della realtà contraddittoria delle donne alcuni aspetti e non altri.

Nella storia della loro relazione, dice *Simone*, l'uomo è il Soggetto e la donna l'Altro. Nessuna coscienza esiste senza porre l'Altro di fronte a sé, dal momento che ogni coscienza vuole affermare se stessa e vede l'altro come oggetto. Nessuna coscienza si pone come altro: non è l'Altro che definendosi Altro, definisce l'Uno; l'Altro è sempre posto dall'Uno. L'Altro si oppone all'Uno, ponendosi a sua volta come Uno, opponendogli cioè la stessa pretesa e obbligandolo alla reciprocità.

Ma questa reciprocità non vale nei rapporti tra uomo e donna: è sempre la donna a essere l'Altro, anche ai propri stessi occhi. Che cosa significa per le donne essere l'Altro? Nel *Secondo sesso* la femminilità, cioè l'Alterità, è allo stesso tempo l'assenza (dalla cultura e dalla storia), l'inessenzialità sul piano sociale, i discorsi sulle donne in una tradizione di monopolio maschile della cultura, ma anche una effettiva e specifica condizione di esistenza. Non solo la Donna, complesso di stereotipi di un orizzonte culturale, ma le donne in carne e ossa sono costruzioni maschili, costrette dalla dipendenza e dall'educazione a restare prigioniere del loro corpo e della meschinità della loro vita quotidiana.

Come in maniera ancora embrionale e primitiva altre femministe avevano cominciato a fare, Simone nega ogni immagine e ogni definizione della donna. Che siano dette "porta del diavolo", cloaca, creature

Rincarò la dose chiamando la famiglia, la religione e la patria abietta trinità.

Sostenne l'esigenza di introdurre nelle scuole l'educazione sessuale e bisogna avere un'idea dell'Europa della prima metà del XIX secolo per provare un'adeguata meraviglia; rivendicò il diritto all'omosessualità che ritenne solo una preferenza, un comportamento sessuale come gli altri e una delle espressioni della fondamentale libertà del nostro corpo.

Si dichiarò certo che se le donne fossero state lasciate libere, avrebbero fatto meglio degli uomini e che per questo essi le temevano, come chiaramente mostrava la gelosia maschile per le donne autrici di testi letterari.

Fourier, che si fece la fama di matto, fu riscoperto non a caso dalle tendenze eretiche del marxismo e André Breton scrise quell'*Ode a Charles Fourier*, che *Benoîte Groult* riporta alla fine del capitolo in omaggio *A l'inventeur du mot féminism*, nel libro *Le féminism au masculin* da cui abbiamo attinto e parafrasato le citazioni del singolare personaggio.

Ma Fourier non è un'eccezione. Importanti correnti del socialismo utopistico, per esempio i saintsimoniani in Francia e gli owenisti in Inghilterra concepiscono la trasformazione come totalità, cioè come trasformazione anche della vita sessuale e affettiva. Del resto la convinzione che il personale è politico ha caratterizzato numerosi gruppi religiosi, anche molto prima della nascita del movimento operaio.

È significativo però che entrambe le correnti non siano organizzazioni politiche nel senso proprio del termine ma comunità, luoghi di vita comune, di autoistruzione e solidarietà, in cui si sperimentano anche una nuova etica e nuovi modi di essere donne e uomini. La tendenza a costruire comunità è nella prima metà del XIX secolo la reazione al diffondersi dei rapporti capitalistici di produzione, che generalizzano la concorrenza, la mancanza di legami sociali e la solitudine degli individui. La famiglia, che la Chiesa in nome di Dio e la borghesia in nome della Natura indicano come nucleo solidale, non basta più per la sproporzione tra le correnti dissolutrici della storia e le capacità reali dell'istituzione che dovrebbe reggerne l'impatto.

Le comunità si costituiscono allora come più grande e più forte famiglia, a cui fanno da legame non il sangue e le parentele acquisite, ma l'utopia e la speranza.

I movimenti sainsimoniano e owenista coinvolgono un gran numero di donne, anche perché l'aria irrespirabile della Restaurazione spinge le meno docili alla ricerca di ambienti, in cui siano riabilitati il desiderio e la sessualità femminili. E questo bisogno è evidente soprattutto in Francia, dove spesso la Chiesa parla della miseria prodotta dall'industrializzazione come punizione divina per l'immoralità delle donne e per quel gran teatro di radicalità femmile che era stata la rivoluzione francese.

La dinamica dei rapporti tra donne e uomini nei due movimenti, così come l'opposizione Proudhon-Fourier, è una parabola delle vicende future per quegli elementi di "eterno ritorno" che caratterizzano la differenza sessuale.

Sono gli uomini a costruire i discorsi e i paradigmi a cui i bisogni delle donne si aggrappano, ma spesso sono le donne suggeritrici immediate e indirette. L'esponente della corrente radicale owenista, Willliam Thompson, scrive per suggerimento della sua compagna *Anna Wheeler* un testo dal titolo lungo e significativo: *Appeal of One Half of Human Race, Women, against the Prevensioni of the Other Half, Men, to retain Them in Political, and Thence in Civil and Domestic Slavery.* La loro carenza di senso del limite li porta talvolta ad avere visioni più audaci di quelle consentite alle loro contemporanee: gli allievi del conte-filosofo Henry de Saint-Simon annunciano, per esempio, l'apparizione della Madre. "Il regno della Donna è vicino, la Madre di tutti gli uomini e di tutte le donne sta per apparire... Perché la vita è l'uomo E la donna....". Criticano l'immagine solo maschile di Dio e recitano una specie di preghiera: "Io credo in Dio Padre e Madre di tutte e di tutti, eternamente buono e buona". Incoraggiano le donne a parlare della loro vita intima in sedute per alcuni aspetti simili a quelle di autocoscienza degli anni Sessanta e Settanta del XX secolo.

In entrambe le correnti le donne svolgono un ruolo che non recupereranno più nel movimento operaio. Caso forse unico, le saintsimoniane hanno lasciato nella storia una traccia più visibile di quella dei loro compagni con l'eccezione del conte-filosofo-maestro che aveva dignitosamente tirato le cuoia prima della diffusione delle sue comunità: si chiamavano *Claire Demar, Flora Tristan, Pauline Roland, Claire Bazard, Cécile Fournel* e altre di cui ci dispiace di non sapere o non ricordare i nomi. Owenista è quella *Frances Wright* che dà scandalo negli Stati Uniti, dove vive da alcuni anni, perché parla in pubblico e parla per giunta di controllo delle nascite. Per una cosa e per l'altra si farà la fama di *démi-*

11 - FEMMINISMO E MOVIMENTO OPERAIO

Le donne nelle comunità del socialismo utopistico

La storia del rapporto tra femminismo e movimento operaio è lunga e complicata e se un giorno qualcuna dovesse prendersi la briga di scriverla, molte radicate leggende in un ambiente e nell'altro verrebbero meno. Per esempio, quella di un movimento operaio attento quasi esclusivamente alla questione sociale, di un femminismo emancipazionista delle donne di sinistra, toccato solo nei primi anni Settanta dai temi del corpo e della sessualità.

Si può dire in realtà che nel movimento operaio è passato quasi tutto ciò che può passare in politica tra donne e uomini, ma non casualmente e con una logica invece che oggi vale la pena di tentare di comprendere.

Di questo atteggiamento contraddittorio e profondamente diversificato c'è una sorta di metafora fondatrice nel socialismo premarxista: ci sono cioè un grande misogino e un autentico ginolatra, che fu poi l'inventore del termine femminismo.

Il misogino si chiamava Proudhon e sostenne che il posto della donna era nel matrimonio, che per quanto le riguardava l'uguaglianza non esisteva, essendo ella appendice dell'uomo, anzi "absorbé par son mari".

Dalle donne non bisognava tollerare alcuna ribellione perché tollerarla avrebbe significato per gli uomini la perdita immediata di ogni dignità; la donna emancipata del resto era impudica, sporca, perfida, avvelenatrice pubblica, locusta, peste della società. Senza l'uomo la donna non sarebbe mai uscita dallo stato bestiale poiché priva di capacità di invenzione e di astrazione. La sua inferiorità era tripla: fisica, morale e intellettuale.

Parafrasare più a lungo i numerosi insulti che Proudhon riservò alle donne non vale davvero la pena. Si trattava per altro di opinioni al suo tempo assai diffuse e che facevano parte del senso comune. Maggiore attenzione merita il personaggio all'altro polo dell'opposizione che fonda il rapporto tra il movimento operaio e le donne.

Quel personaggio si chiamava Charles Marie François Fourier e lo scandalo che sollevarono le sue affermazioni indusse editori e discepoli a purgare le opere, pubblicate dopo la sua morte, delle parti che reputarono troppo sconvenienti e che tornarono al loro posto solo in un'edizione del 1967. Più radicale di Marx e di Engels, che non osarono rimettere fino in fondo in discussione il matrimonio e le strutture familiari, Fourier disse che le donne erano vittime dell'oppressione economica, domestica e sentimentale, che il matrimonio era la loro tomba e il principio di ogni servirù femminile; che attraverso l'avvilimento della donna l'uomo aveva condotto il mondo agli antipodi del suo destino ed era stato il primo a essere punito perché, degradando la donna, aveva degradato se stesso.

Affermò che la libertà della donna è la misura di ogni progresso sociale. Per primo teorizzò la liberazione delle donne dai lavori domestici attraverso i servizi collettivi e il loro diritto a essere diverse e a poter fare scelte diverse, non necessariamente legate allo stesso destino domestico. Ai compiti tradizionali delle donne potevano dedicarsi quelle che ne avevano la vocazione, ma anche gli uomini da sempre costretti a reprimere il loro versante materno che avrebbero invece potuto mettere al servizio della collettività. Nella sua società ideale a uomini e donne non sarebbero state imposte precoci identità sessuali per non fissare ciascuno-a a priori ai compiti stabiliti per un sesso e per l'altro. E le donne non avrebbero dovuto essere escluse in linea di principio da alcuna funzione, anche se si poteva ammettere che la maggioranza ne avrebbe scelte alcune invece di altre.

Maniaco delle statistiche, Fourier pretese di poter determinare la percentuale delle donne con tendenze cosiddette maschili e viceversa: libere di scegliere due terzi delle donne avrebbero scelto le arti e un terzo le scienze, mentre per gli uomini le proporzioni sarebbero state inverse. Ma quel terzo era sufficiente per consigliare un'educazione uguale per tutti e per tutte, capace di consentire poi la libera scelta.

Scandalizzò i suoi contemporanei, compresi coloro che ne condividevano le aspirazioni all'uguaglianza sociale, con i suoi discorsi sulla sessualità. Nell'epoca dell'amore romantico e del mito della verginità femminile, disse che non era giusto che le giovani fossero costrette a privarsi del sesso prima del matrimonio. Per volontà degli uomini e per la logica del più forte si proibiva il piacere alle donne per riservare le primizie al primo tanghero diponibile all'acquisto. Parlò malissimo della famiglia, descrivendone la noia e l'ipocrisia e ironizzando sulle "sane dottrine paterne"; disse che i membri della famiglia sembravano non avere altro scopo comune che quello di fuggirla.

altre donne, che scelgono la via della differenza ritenendo per il momento più prudente e meno scandaloso chiedere diritti come madri in attesa di meno sfavorevoli rapporti di forza.

La prima metà del XIX secolo si chiude con un episodio anch'esso emblematico. Dopo la rivoluzione del 1848 in Francia, in uno dei processi alle associazioni operaie che ne sono state protagoniste, i compagni di *Jeanne* le chiedono di non rivelare che è stata lei, donna, a organizzare e dirigere la loro associazione, perché la cosa sarebbe stata imbarazzante per tutti. Jeanne in tribunale non parla; partita per l'esilio, verrà poi cancellata dalla storia, in cui solo molto tempo dopo il femminismo riscriverà il suo nome. (17)

Le dinamiche escludenti dell'organizzazione

Come si vede, il marxismo di Marx e le grandi organizzazioni politiche di cultura marxista si affermano quando ormai una lunga storia si è svolta tra donne e uomini delle classi subalterne dai Levellers alle scombinate vicende del socialismo utopistico. Marx ed Engels si schierano sul versante di Fourier, non su quello di Proudhon e Lasalle (l'altro misogino del movimento operaio) e anch'essi a loro modo concepiscono la trasformazione come cambiamento dell'intera esistenza.

Per ragioni obiettive, tuttavia, l'affermarsi di un movimento operaio di cultura marxista coincide con un certo arretramento della posizione delle donne.

Prima di tutto l'evoluzione, per altri aspetti necessaria e positiva, da comunità a organizzazione politica riduce il peso delle donne al suo interno. Nella comunità la donna entra con l'interezza della sua vita faticosa e complicata e della comunità può fare parte senza rinunciarvi. La politica come professione e ancora di più come militantismo frenetico comportano l'ipertrofia di un solo aspetto della personalità, scarsamente compatibile con l'esistenza femminile. Inoltre all'interno di strutture così esclusivamente abitate da uomini si cristallizzano abitudini (orari e tempi delle riunioni) e comportamenti maschili (competere, esporsi al giudizio degli altri, esprimere assertività e certezza, sovrapporre la propria voce a quella altrui ecc.) che respingono la maggioranza delle donne o le riducono al silenzio.

La dinamica non è poi così diversa da quella che ha reso i partiti della sinistra luoghi a misura di un maschio piccolo-borghese e semintellettualizzato, a cui piace ascoltarsi ed esercitare forme di potere sugli altri. Nei momenti eccezionali in cui sono decisivi la forza sociale, la passione dettata dai bisogni radicali materiali o psicologici, l'incontro tra proletari e intellettuali eccentrici (in questo caso nel senso di lontani dal centro, ex-centro) ha avuto un ruolo decisivo.

Nella quotidiana routine il lavoro per il salario, gli orari, gli spostamenti ecc. hanno reso difficile per un proletario frequentare stabilmente partiti che siano diventati i luoghi di chi ha tempo o almeno di chi ha minori problemi di tempo. In quei luoghi ha avuto meno spazio anche l'intellettuale eccentrico, a cui è mancato l'interlocutore sociale. E questo non solo e non tanto perché i proletari in produzione sono stati poco presenti ma perché, anche quando sono stati presenti, lo sono stati non come portatori di bisogni radicali, capaci di esercitare contro l'esistente la critica potente della prassi, ma come singoli individui con limiti di cultura e di tempo per informarsi, spesso riluttanti a decidere per la difficoltà a essere poi attivi nelle decisioni.

Insomma la storia del movimento operaio del XX secolo spiega che la costruzione di strutture organizzative professionali e militanti, indispensabili per razionalizzare il lavoro politico, ha allontanato donne e proletari nello stesso tempo. I proletari per il lavoro salariato e le donne per i compiti di riproduzione; i proletari per ragioni culturali e le donne per ragioni psicologiche hanno in genere avuto poco spazio proprio nelle organizzazioni che avrebbero dovuto costruire la società a loro misura. E questo a prescindere da ogni discorso sulla burocratizzazione, che introduce elementi e considerazioni qualitativamente diverse. Ma i promettenti inizi non sono stati delusi da questo fenomeno. Da una parte l'inattesa violenza dei conflitti sociali e politici a partire dalla rivoluzione del 1848 in Francia, dall'altra lo sviluppo delle forze produttive e la costruzione di forti organizzazioni operaie, pongono in maniera più urgente e precisa il problema del soggetto della trasformazione. Quel soggetto è, nei fatti e a prescindere da scelte intellettuali, il proletariato; le donne sono ancora deboli e hanno voce debole e spesso quelle che hanno un senso più vivo dei loro interessi di genere restano isolate, in primo luogo dalle donne stesse, come accade a Claire Demair. La centralità della questione sociale si impone prima di tutto come un'esigenza obiettiva: quando il giovane Marx si rivolge alla società alla ricerca del soggetto capace di realizzare l'essere umano, nell'accezione che ha raccolto da Feuerbach

mondaine, come era già capitato per ragioni diverse a *Olympe de Gouges*, *Mary Wollstonecraft*, *George Sand* e come capiterà poi a tante altre.

In Inghilterra il rapporto tra la libertà delle donne e il paradigma di uguaglianza è ancora più evidente che altrove: nel XVII secolo i Levellers avevano già affermato l'uguaglianza degli uomini e delle donne, per natura uguali in dignità, autorità e capacità. L'ala estrema dei gruppi radicali religiosi si era caratterizzata per una rivendicazione di straordinaria modernità, cioè la penalizzazione dello stupro non come offesa all'onore del marito o del padre, ma come crimine contro la persona-donna, il suo volere e la sua integrità. Proprio per timore di questi gruppi e per il ruolo che le donne vi avevano svolto, l'esclusione della donna era stata istituzionalizzata già nel XVIII secolo con il principio della "donna coperta". Oweniste e owenisti si battono contro quel principio per cui le donne devono essere sempre "coperte" dalla tutela di un uomo, padre o marito o fratello e nello stesso tempo sostengono il loro diritto al lavoro e alla sindacalizzazione.

Ma il finale delle due storie non è così edificante come il loro inizio. Le saintsimoniane non possono fare a meno di notare il grande divario tra le parole e i fatti e spesso accusano i loro compagni di essere più persone di sesso maschile che saintsimoniani. Le irrita soprattutto il fatto che la mitica Donna non si incarna mai in alcuna delle donne concrete e di notevole valore che frequentano la comunità: nelle cerimonie in cui le poltrone del Padre e della Madre simbolizzano la società bisessuata che il movimento desidera costruire, la poltrona della Madre resta vuota nella maggioranza dei casi. E non è forse questa una parabola della vicenda futura, di altre poltrone vuote, diverse ma altrettanto simboliche?

Le dinamiche interne al movimento owenista sono poi ancora più contradditorie perché molti uomini sono disposti a credere che donne e uomini siano uguali, ma restano convinti che gli uomini siano più uguali delle donne. Le questioni della disoccupazione, dei livelli salariali e delle qualifiche diventano a un certo punto della vicenda owenista cause di polemiche e tensioni tra i due sessi, ma forse sarebbe più corretto dire tra ali più o meno radicali del movimento.

Le donne, dicono alcuni con l'approvazione della maggioranza maschile, fanno concorrenza agli uomini, causano la loro disoccupazione e contribuiscono in maniera decisiva a mantenere bassi i salari. Se avessero il buon senso di starsene a casa, preservando così anche pubblica moralità e doveri materni, le paghe sarebbero più alte e gli uomini potrebbero mantenere anche loro. Altre e altri rispondono che le donne hanno un diritto all'autonomia economica uguale a quello degli uomini; quanto alla competizione, si supera con la difesa di tutti e di tutte, che è poi l'unico modo razionale per neutralizzare la strategia padronale di segmentare e dividere la classe operaia. La polemica diventa vero e proprio scontro sulla questione delle qualifiche.

In questo periodo le abilità artigiane si ricollocano nella nuova organizzazione del lavoro, dove non riescono a farsi valere sia per un'obiettiva dequalificazione, sia per la tendenza padronale a riconoscere qualifiche più basse di quelle reali; la ricollocazione avviene perciò in un clima di forte concorrenza di cui in genere fanno le spese le donne e gli stranieri (gli Irlandesi, in questo caso).

All'inizio degli anni Quaranta settori operai organizzeranno scioperi contro l'ingresso nei mestieri delle donne, sostenute invece dai padroni. Gli esiti della vicenda saranno disastrosi per gli uomini, per le donne e per il movimento owenista nel suo complesso. (16)

I dati contradditori della vicenda del socialismo utopistico non riguardano solo la questione dei diritti e dei ruoli nelle comunità e nelle attività produttive. Le speranze delle donne e le buone intenzioni degli uomini illuminati devono fare i conti con il rifiuto tenacissimo maschile di rinunciare al controllo della sessualità e delle capacità riproduttive delle donne. La comunità saintsimonista si fece la fama di bordello e i suoi dirigenti finirono in prigione per oscenità.

Quando la repressione, le divergenze interne e la verifica che tutto è più complesso del previsto producono la crisi del movimento, anche la separazione degli elementi del composto chimico avviene secondo la logica della parabola. Gli intellettuali eccentrici (in questo caso nel senso più noto del termine) se ne vanno in Oriente all'inseguimento del loro complesso edipico e alla ricerca della mitica Madre; un gruppo si dedica alla questione sociale, deciso a non lasciarsi più distrarre da utopie mal definite e che per il momento creano più problemi di quanti ne risolvano; le donne costituiscono un movimento autonomo con stampa propria e propri tempi di riflessione sulla vicenda vissuta.

Istruttive sono anche le cose che avvengono tra le saintsimoniste: *Claire Demar*, che sostiene i diritti individuali, la lotta contro la divisione sessuale del lavoro e delle funzioni nella società, resta isolata dalle

re e classe, non solo aggiungendo il genere alla classe, quando aggiunge i diritti delle lavoratrici ai diritti dei lavoratori, ma reintroducendo a monte il genere, quando ne discute i criteri o riflette sui rapporti tra donne e uomini nella classe e nelle sue strutture organizzative.

Nel periodo che si conclude nei primi anni Venti ciò che il movimento operaio di cultura marxista acquisisce avrebbe potuto rappresentare la premessa di ben altre conclusioni, l'antefatto di ben altre dinamiche. Bisogna naturalmente misurare le acquisizioni materiali, culturali e politiche sul metro di quello che erano allora il mondo, gli uomini, le donne e i saperi.

Forse la prima domanda a cui avrebbe un senso rispondere è perché le premesse hanno avuto esiti di segno opposto a quelli che pure sarebbe stato possibile sperare.

Con il rapporto tra donne e uomini, con la sua dimensione antropologica e il suo significato politico si misura Engels nel saggio *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*. Si tratta di un'opera per alcuni aspetti straordinaria, se si tiene conto del tempo in cui fu scritto e delle intenzioni che lo animano.

Engels vuole dimostrare che la proprietà privata è responsabile anche dell'oppressione delle donne, ma anche liberarle dalla Natura in cui la borghesia ha radicato dal XVIII secolo l'inferiorità femminile. Per la sua vocazione laica e perché l'esperienza dei Levellers e dei Diggers ha reso il terreno religioso insicuro, essa si appella ora all'autorità delle leggi naturali per escludere le donne e ribadirne la subalternità.

La donna è per natura inferiore e quindi il rapporto matrimoniale, che avrebbe dovuto essere un contratto tra liberi individui, doveva essere invece governato dall'uomo, per natura più forte e più capace.

All'inferiorità naturale Engels contrappone l'idea di una condizione di svantaggio prodotta da una sconfitta storica, cioè rovescia i rapporti di causa ed effetto e fa dell'oppressione un evento, legato alla nascita della proprietà privata.

Non solo la donna non è per natura più debole, ma nelle società primitive era stata lei a comandare, finché non era finita nella trappola della famiglia del Padre, nata con la proprietà e per difendere la proprietà.

La famiglia monogamica, ma in realtà monogamica per la donna soltanto, non è un'istituzione immutabile ed eterna, nata con gli esseri umani e giunta così fino al XIX secolo, ma è invece il prodotto di una dinamica.

Nella prefazione alla prima edizione del 1884 Engels si ferma un momento ancora sulle donne e parla di produzione e riproduzione come momenti determinanti della storia: produzione dei mezzi di sussistenza e riproduzione della specie.

Dal punto di vista scientifico, sia chiaro, il testo di Engels è oggi inutilizzabile e nel corso del XX secolo è stato più volte criticato con argomenti plausibili. Si è criticata l'opera prima di tutto perché non contiene un'analisi delle trasformazioni parallele dell'economia e delle strutture familiari, come fanno elaborazioni a noi molto più vicine nel tempo e quindi nell'impostazione e nella logica dei ragionamenti. Essa si limita a riproporre la dinamica delle strutture familiari proposta da opere di studiosi di etnologia del suo tempo, che avevano teorizzato l'evoluzione delle strutture familiari come una proibizione sempre più avanzata dell'incesto dal "matrimonio consanguineo" (cioè una pratica originaria di rapporti sessuali promiscui) a gruppi matrimoniali separati per generazioni, poi a gruppi da cui erano esclusi fratelli e sorelle ecc. Nella storia dell'evoluzione si collocava il passaggio dalle società matrilineari alle patrilineari in cui Morgan vide il passaggio dal matriarcato al patriarcato e l'origine contemporanea dell'oppressione di genere e di classe.

È stata criticata la logica evoluzionistica perché nulla consente di affermare che una società deve passare obbligatoriamente per stadi determinati; in realtà il sistema originario è diverso secondo i popoli e non dappertutto le società patrilineari succedono a quelle matrilineari, che alcuni invece non conoscono. È stata criticata la confusione tra matrilinearità e matriarcato, rifiutata l'idea di una pratica così diffusa di relazioni incestuose; si è detto che il "matrimonio collettivo" è l'effetto della sovrapposizione di fenomeni diversi e della confusione tra nomi e realtà.

Il femminismo più intelligente, tuttavia, ha riconosciuto a Engels ciò che doveva riconoscergli: "Il grande valore del contributo apportato da Engels alla rivoluzione sessuale - scrive *Kate Millet* nel libro *La politica del sesso* - consiste nella sua analisi del matrimonio e della famiglia patriarcale. Quali che siano le difficoltà da lui incontrate nell'analizzare la genesi di queste istituzioni, il tentativo stesso di dimostrare che non era una caratteristica eterna della vita costituiva per sé un orientamento radicalmente nuovo". (20)

Insomma Engels ha il merito di aver introdotto in

di specie, non trova che il proletariato e già compie un grande sforzo di prefigurazione e in ultima analisi di idealizzazione.

La debolezza del soggetto politico femminile del XIX secolo è determinante anche nella perdita di ruolo nel passaggio da mito a utopia razionale. A differenza di altri discorsi sull'uguaglianza sociale dai Diggers ai Levellers, a Owen e Saint-Simon, il marxismo utilizza le conoscenze più avanzate del suo tempo in un nuovo tentativo di universalizzare la razionalità, dopo quello dell'Illumismo e della rivoluzione del 1789. Da questo tentativo il genere femminile è necessariamente escluso, anche se già esiste un'élite colta di donne: mistica e letteratura, in cui si riflettono l'inconscio e l'esistenza, restano nel XIX secolo ancora i terreni quasi esclusivi dell'apparizione delle donne nella cultura.

Cieco al genere, ma non del tutto

Il passaggio del movimento operaio da comunità a complesso di forme organizzative più strutturate ed efficienti non spiega affatto il suo difficile rapporto con il femminismo, ma è su questo terreno che bisogna cercarne le principali ragioni.

Molte delle spiegazioni di parte femminista sono tanto vere quanto non esplicative. Sono veri naturalmente i giudizi di Engels sul matrimonio, gli amori ancillari di Marx, il moralismo di Lenin (che però non fu mai doppia morale), l'indifferenza di Trotskij al destino della prima moglie e delle sue figlie (18) e tutte le cose che sono state dette a proposito della vita privata dei rivoluzionari, ma che non dimostrano altro che essi erano maschi eterosessuali e uomini del loro tempo. Ma soprattutto dimostrano che in quel loro tempo non esisteva un soggetto femminista sufficientemente autorevole e forte in grado di sottoporre a critica modi di fare e comportamenti privati che replicano la logica del tradizionale rapporto tra i sessi.

Di solito quando gli uomini della sinistra, i rivoluzionari, gli illuminati, i democratici si vedono rivolte contro le armi con cui essi stessi combattono altre ingiustizie e altre prepotenze, si danno alla fuga in ordine sparso, si decostruiscono in quanto soggetto maschile, come sul piano filosofico faranno le teorie nate nella seconda metà del XX secolo. Il risultato ultimo della fuga può essere sul piano pratico solo una maggiore ipocrisia che però, come è noto, rappresenta in qualche modo un omaggio alla virtù.

Sono vere poi le osservazioni di una parte del femminismo nordamericano (*Alison Jaggar, Gayle Rubin, Shulamith Firestone, Susan Bromviller, Nancy Chodorow* e altre) sul vizio d'origine del marxismo per cui il genere viene aggiunto in un secondo momento a uno schema neutro con l'effetto di uno stravolgimento d'ottica in senso economicista.

Marx ed Engels e ancora di più i loro seguaci - ha detto un certo femminismo statunitense - tendevano nelle loro affermazioni teoriche a mettere in primo piano i conflitti connessi con la produzione e lo scambio come principale o unica fonte di cambiamento nella società di classe. Quando i marxisti tentarono di aggiungere le donne a questo schema, essi restrinsero le loro analisi al rapporto diretto o derivato delle donne con i mezzi di produzione.

La teoria marxista aveva come scopo principale quello di spiegare come e perché una minoranza di individui controllava le vite della maggioranza attraverso il controllo delle risorse produttive. Per spiegarlo mise al centro gli esseri umani in rapporto alla produzione di merci e in questo rapporto essi vi appaiono solo come membri di classi, come borghesia o piccola borghesia o proletariato...

Comprendere davvero la logica delle relazioni umane deve significare prima di tutto e necessariamente reintrodurre a monte il genere nell'analisi di classe, non aggiungere l'analisi di genere all'analisi di classe e neanche mostrare come le due si intersecano, ma usare il genere per giungere a una definizione di classe più storica e più utile. Il genere struttura infatti quasi ogni aspetto dell'esistenza sociale umana e produce sia il modello sia la metafora per la maggior parte delle inuguaglianze di potere.

E poiché il genere viene storicamente prima della classe, si può sostenere che il genere deve essere definito per comprendere la classe e non viceversa; che il sesso/genere ha un potere di spiegazione maggiore della classe. (19)

Le osservazioni a proposito della cecità del marxismo al genere sono in larga misura condivisibili, ma non rappresentano comunque la spiegazione, quel che è indispensabile capire e sapere per noi. Nel corso della sua storia il marxismo come teoria ha subito modificazioni, rielaborazioni, revisioni, slittamenti, contorsioni e piroette logiche in cui si è riflesso l'irrompere degli eventi, dei soggetti e dei conflitti.

Tra la fine del XIX e i primi del XX secolo il femminismo fa la sua irruzione anche nel movimento operaio di cultura marxista e laburista (come era inevitabile) e opera proprio nel senso di coniugare gene-

cui si preoccuparono furono soprattutto le lavoratrici, che peraltro erano la grande maggioranza delle donne. Il centro della loro attenzione fu la questione sociale e non avrebbe potuto essere altrimenti.

Rifiutarono il femminismo trasversale, teorizzando quel che oggi è divenuto senso comune e cioè che le donne sono diverse tra loro perché appartengono a classi diverse, hanno interessi, opinioni e rapporti politici diversi.

Questa ovvia constatazione sarebbe certamente considerata vetero-marxista se, uscita dalla finestra negli anni in cui gran parte della sinistra italiana ha perso se stessa, non fosse stata fatta rientrare dalla porta del dibattito statunitense. Sono state in primo luogo le femministe afroamericane a spiegare per quali ragioni non avrebbero rinunciato alla solidarietà con gli uomini del loro colore in nome di un'unità con le donne bianche astratta e fuori dalla storia.

Furono spesso settarie perché, se erano predisposte a comprendere quel che divide, lo erano assai meno a comprendere quel che unisce e tardarono a rendersi conto che comunque l'unità d'azione con altre è talvolta importante e utile. Non furono uguali tra loro, né sempre uguali a se stesse; subirono l'influenza del femminismo radicale e ne divennero, più o meno consapevolmente, le portavoci nel movimento operaio. Sudarono sette camicie nella difesa dei diritti delle loro simili perché (come abbiamo visto a proposito del socialismo pre-marxista) nulla, nemmeno lo sfruttamento, è stato concesso gratuitamente alle donne. La questione sociale è stata invece proprio nel movimento operaio il terreno di un aspro conflitto, secondo la logica per cui in ogni settore dell'attività umana il conflitto riguarda il suo specifico: la materia del contendere è stata l'inconscio nella psicoanalisi, la possibilità di dire messa nella Chiesa cattolica, l'accesso alle università e ai ruoli docenti superiori nella formazione e dunque coerentemente l'ingresso in fabbrica, i salari, la stabilità dei posti di lavoro, le qualifiche, la composizione sessuale dell'esercito di riserva...

Gli scioperi contro le donne e l'ostilità alla loro presenza continuarono anche nella seconda metà del XIX secolo. Nel 1863 Ferdinand Lassalle fonda un'Associazione tedesca dei lavoratori, che ha tra i suoi obiettivi quello di tenere lontane le donne e ottenere così un aumento dei posti di lavoro e del salario degli uomini. Nel 1864 la Prima Internazionale nasce sull'esclusione delle donne, anche se nel Manifesto Marx ed Engels si erano pronunciati per l'emancipazione, per la pressione dei sindacati britannici, dei proudhonisti francesi, belgi e italiani e dei lassalliani tedeschi (nota). Nel 1874 per superare l'ostilità delle Trade Unions nei confronti delle operaie, *Emma Paterson* fonda la *Women's Trade Union League*. Nel 1872 il congresso sindacale di Erfurt si pronuncia ancora contro il lavoro delle donne e nel 1891 il programma di Erfurt, che servirà per decenni come punto di riferimento della socialdemocrazia, eviterà di affrontare la questione. Nel 1905 sull'organo della corrente revisionistica Edmund Fischer pubblica sulla "questione femminile" un articolo in cui sostiene che lo sviluppo economico non ha bisogno del lavoro femminile, che è un male del capitalismo e deve sparire con la sua fine.

Ancora nel 1920 un periodico socialista italiano scrive: “dovendosi per ora rinunciare all'ideale di escludere le donne dal lavoro industriale e agricolo, meriterebbero di essere introdotte nella legge sul lavoro delle donne e dei fanciulli alcune modificazioni."

L'ostilità alla presenza delle donne non si spiega razionalmente con la sola concorrenza, non più di quanto si spieghi oggi l'ostilità alla forza lavoro immigrata, soprattutto perché anche quando appare chiaro che l'antidoto alla concorrenza consiste nella difesa dei diritti delle lavoratrici, non si placa un'opposizione che continuerà tenace almeno fino alla prima guerra mondiale.

La scelta definitiva di integrare le lavoratrici nell'organizzazione operaia apre poi problemi anche più complessi di definizione dei loro diritti, di forme organizzative con cui affermarli, di risultati ultimi legati anche alle spontanee reazioni maschili (per esempio quella di abbandonare i settori dove si concentra la forza lavoro delle donne).

Le strategie emancipatorie utilizzate dalle femministe del movimento operaio non sono diverse da quelle in cui altre donne si sono esercitate e si eserciteranno nella "rivoluzione più lunga".

Si appoggiano al prestigio degli uomini illuminati disposti a sostenere la causa delle donne: alla fine del XIX secolo questi uomini sono in primo luogo nella socialdemocrazia tedesca e si chiamano Engels e Bebel. Esercitano pressioni con interventi appassionati perché le rivendicazioni delle donne siano inserite nei programmi dei partiti socialisti, come fa *Clara Zetkin* al primo congresso della Seconda Internazionale (Parigi, 1889). Negano energicamente che le donne abbiano bisogni di diritti specifici, finché richiederli potrebbe rappresentare un ostacolo all'occupazione femminile; li richiedono con pari energia,

un movimento vasto e forte, come sarebbe poi diventato il movimento operaio internazionale, alcune idee non suffragate da prove scientifiche ma utili alle donne e nella sostanza vere. Queste idee sono appunto la relatività e la mutevolezza dei rapporti tra donne e uomini; il carattere non naturale delle condizioni e dei ruoli che nella storia sono stati riservati alle donne; l'esistenza di un'oppresssione o comunque di violenze, di torti e ingiustizie subiti dalle donne nella vicenda storica.

Del rapporto di oppressione e conflitto Engels scrisse con grande chiarezza: "Così nella famiglia monogamica nei casi che rimangono fedeli alla loro origine storica e che manifestano chiaramente il conflitto tra uomo e donna, provocato dalla esclusiva dominanza dell'uomo, abbiamo un'immagine in piccolo degli stessi antagonismi e delle stesse contraddizioni in cui si muove, senza poterli risolvere e superare, la società scissa in classi dopo il suo ingresso nella civiltà". E infine la sua più celebre e citata frase femminista: "Nella famiglia egli è il borghese, la donna rappresenta il proletariato."

Con questa affermazione Engels anticipa a suo modo, cioè ancora in modo del tutto inadeguato, un'idea del femminismo del XX secolo, per cui l'oppressione delle donne sarebbe la chiave di volta dell'intera struttura dell'ingiustizia umana e il genere sarebbe modello e metafora per la maggior parte delle ineguaglianze di potere.

Del mito del matriarcato bisogna poi dire che si è rivelato tanto utile che il femminismo (nel senso di tutti i femminismi) lo ha utilizzato a lungo e ancora oggi si mostra riluttante a separarsene e rifonda il mito del "matrismo" (21).

La cultura positivista, da cui sia Marx sia Engels furono condizionati a un certo punto della loro vita intellettuale, non consentiva di fondare l'autorità delle donne che in un tempo più vicino alla natura e gli studi di Morgan e Bachofen offrirono spunti semi-scientifici funzionali ai loro moventi pragmatici. Più tardi l'antropologia è diventata il campo di battaglia di un vero e proprio conflitto di genere tra sostenitori del patriarcato assoluto e sostenitori (ma soprattutto sostenitrici) di tesi meno sfavorevoli alle donne e la questione non è ancora oggi risolta.

Tuttavia oggi esistono le condizioni culturali perché le donne non debbano temere nemmeno le ipotesi peggiori, per esempio l'ipotesi che l'oppressione sia la proiezione nella storia della dominanza maschile che caratterizza tutti i primati. Dominanza legata al dimorfismo sessuale e superiorità socio-culturale sono, infatti, categorie del tutto diverse e non sovrapponibili; soprattutto la seconda non è l'automatica conseguenza della prima.

La dominanza ha creato per gli uomini condizioni di vantaggio che hanno avuto la loro replica nella cultura, non più per un'obiettiva inferiorità della donna (l'inferiorità della taglia) ma attraverso la pratica del monopolio maschile e la costituzione di istituzioni addette a riprodurre nella storia e nella cultura una condizione di vantaggio priva ormai di basi materiali.

L'effetto dei condizionamenti culturali e dei pregiudizi del suo tempo sono evidenti nella "piroetta logica" con cui si conclude il discorso di Engels.

Dopo aver dimostrato che il matrimonio monogamico è stato la trappola del genere femminile, conclude che esso non scomparirà affatto con il venire meno delle sue cause, al contrario solo allora sarà realizzato sul serio. Liberata dalla sua dipendenza economica, non più costretta a sposarsi o a prostituirsi per sopravvivere, la donna costringerà l'uomo a una monogamia bilaterale ed effettiva e la coppia socialista potrà vivere in maniera libera e disinteressata quello che Engels più volte chiama "l'amore individuale sessuale". Si combinano evidentemente nella piroetta logica il timore dell'accusa al comunismo di voler distruggere la famiglia e collettivizzare le donne, da cui Marx ed Engels dovettero difendersi continuamente e per cui i discepoli di Fourier sotterrarono parte dell'opera del maestro, con le sue convinzioni di uomo illuminato ma comunque uomo e del XIX secolo.

Una femminista rossa è comunque una femminista

Il secondo elemento che dovrebbe attenuare l'immagine di un marxismo "cieco al genere" è il ruolo che alcune femministe vi hanno svolto, organizzando pressioni, rivendicando spazi e alternando conflitto e pazienza.

Clara Zetkin, Alessandra Kollontaj, Ines Armand e molte altre loro contemporanee, o che dopo di loro hanno scelto di fare politica nel movimento operaio organizzato, furono femministe autentiche, naturalmente come si poteva esserlo ai loro tempi. Furono femministe prima di tutto per la ragione semplice che la loro principale preoccupazione politica fu quella della condizione, della libertà e del ruolo delle donne. Dal momento che credevano nella giustizia sociale e nella funzione storica della classe operaia, le donne di

momenti della storia delle sinistre è stata vivissima, in altre spenta e ridotta in cenere. Poche ormai ricordano che la rivoluzione russa comincia dalle donne, come quella francese. Il giorno della donna, che per il calendario russo è il 23 febbraio, novantamila lavoratrici del settore tessile scendono in piazza per il pane e la pace, non convocate da alcun organismo; altri settori operai le seguiranno nei giorni successivi fino allo sciopero generale e alla rivolta armata del 26 febbraio. "Un grande giorno - scrive la Pravda -. Il primo giorno della rivoluzione è la giornata della donna, il giorno dell'Internazionale delle lavoratrici. Onore alla donna!

Nella giornata a loro dedicata le donne sono state le prime a scendere nelle strade di Pietrogrado."

La mobilitazione del 23 febbraio, per quanto inattesa, è legata a cambiamenti dell'esistenza femminile: la guerra ha moltiplicato per quattro o per cinque il numero delle lavoratrici e già nel 1914 hanno dato vita a una manifestazione imponente, che ha avuto un effetto sull'immaginario sociale più forte di tutte le parole pronunciate fino a quel momento sull'uguale dignità e autorità delle donne.

Ma è soprattutto il clima di crisi e di attesa, di disperazione e di speranza a portare sulla scena della politica coloro che nella routine dell'esistenza quotidiana trovano poco tempo da dedicarle.

Movimenti di donne, non solo operaie e non solo vicine alla sinistra rivoluzionaria di Lenin, si fecero sentire in Russia negli anni della guerra. E nel periodo immediatamente successivo alla rivoluzione il femminismo portò a casa, in uno dei paesi più arretrati d'Europa, tutto quello che aveva rivendicato nel corso della sua vicenda politica, con una logica di rivoluzione ininterrotta, dall'uguaglianza giuridica, all'autodeterminazione, ai diritti sociali.

Subito dopo la rivoluzione fu riconosciuta la più completa uguaglianza giuridica e furono promulgati decreti che abolivano tutte le prerogative dei padri e mariti sugli altri membri della famiglia; le donne poterono scegliere il loro domicilio, mantenere la loro cittadinanza e il cognome d'origine. Tra le prime del mondo ottennero il diritto di votare e di essere elette, la depenalizzazione dell'aborto, la possibilità di accedere a tutti i livelli dell'istruzione e a tutte le professioni, congedi di maternità e misure di protezione sul lavoro. Si fecero (e si cominciarono ad attuare) piani per rendere collettivi i lavori domestici e per costruire una vasta rete di servizi sociali; si introdusse il criterio delle quote nelle assunzioni e nei soviet e, perché le donne potessero esercitare il potere, si istituirono corsi di formazione e di informazione.

E alla fine degli anni Venti dieci milioni di donne erano passate per vere e proprie scuole di cittadine. Fu liberalizzato il matrimonio e furono riconosciute quelle che chiameremmo oggi "famiglie di fatto"; furono introdotte forme di divorzio semplificate ma anche attente ai diritti delle mogli; furono equiparati i diritti dei figli legittimi e illegittimi; fu abolito l'articolo del codice zarista che puniva l'omosessualità.

Ciò che alle donne fu dato non fu dovuto solo ai loro movimenti e al lavoro paziente delle femministe; decisiva fu la qualità delle intenzioni della corrente politica che uscì vincente dai conflitti del 1917.

Certo Lenin era un bacchettone che suggeriva di sostituire con la ginnastica e gli esercizi fisici "le eterne discussioni e conferenze sui problemi sessuali", che caratterizzarono l'Unione Sovietica nei suoi primi anni. E giudicava i nuovi comportamenti sessuali un "ampliamento del buon vecchio bordello", espressione di una fase di transizione che il "proletariato cosciente in lotta" avrebbe dovuto riportare entro limiti accettabili, che superassero sì "la sporca morale borghese", ma avessero come presupposto la convinzione che le energie umane servono ad altro.

Tuttavia, le numerose considerazioni critiche che è possibile fare sul modo in cui i marxisti rivoluzionari del 1917 affrontarono la questione delle relazioni di genere e della sessualità, non cancellano il dato di fatto della straordinaria ampiezza delle misure prese a favore delle donne e della loro libertà, né consentono di sottovalutarle. Proprio l'atteggiamento nei confronti della "questione femminile" mostra quanto debole sia la tesi della continuità tra leninismo e stalinismo, rivoluzione d'Ottobre e vicende successive dell'Unione Sovietica, per quanto resti del tutto aperta la discussione sulle cause e sull'entità della rottura.

Anna Bravo, Anna Foa, Lucetta Scaraffia hanno scritto un testo per i licei, *I figli della memoria - Uomini e donne nella storia* (22) con l'intento comunque meritorio di rendere meno invisibile il genere femminile. La convinzione che il totalitarismo staliniano sia già tutto inscritto nella violenza fatta alla storia dalla rivoluzione fosse il motivo per cui gli aspetti di innovazione e liberazione per le donne vi appaiono un po' in ombra, come se il fatto che una generazione di femministe abbia visto realizzarsi insieme tutte le rivendicazioni di un'epoca storica, fosse cosa poi non di gran conto.

Se si pensa non solo alla realtà della Russia zari-

quando l'ingresso delle donne nella produzione appare come un fenomeno irreversibile. Mettono la tuta mimetica dell'uguaglianza come identicità, quando devono entrare nel territorio nemico; se la levano, quando si sono sistemate per evitare di essere schiacciate da regole del gioco tutte maschili.

Nel congresso di Parigi è la femminista *Clara Zetkin* a rifiutare le misure di protezione per le donne, mentre i congressisti approvano nelle risoluzioni finali il divieto del lavoro notturno delle donne e dei lavori nocivi per l'organismo femminile. L'anno dopo, al congresso di Halle del partito socialdemocratico, tre delegate tra cui *Zetkin* presentano ancora una mozione contro la protezione del lavoro femminile, ma qualche anno dopo le stesse invocano le misure prima negate perché lo sviluppo economico tedesco si rivela forza della storia più potente delle resistenze maschili alla presenza delle donne nella produzione. Nella Russia postrivoluzionaria, in cui una legge impone a uomini e donne l'obbligo del lavoro tra i sedici e i cinquanta anni e ogni rischio di emarginazione è quindi escluso, *Alessandra Kollontaj* si affanna instancabilmente perché le donne abbiano adeguate garanzie su orari, turni di riposo, congedi di maternità e alimentazione supplementare, se portano in pancia un altro essere umano.

Anche le femministe del movimento operaio di cultura marxista considerarono se stesse e le altre donne esseri interi e la trasformazione come totalità, cioè come cambiamento della vita intima e affettiva. E furono anch'esse convinte che il personale è politico e la politica, quindi, deve in qualche modo coinvolgere l'esistenza personale.

Pensarono in termini di autodeterminazione e di libertà, ovviamente in forme più arretrate e più ingenue di quelle che caratterizzeranno il femminismo della fine del XX secolo, ma non più arretrate e più ingenue di quelle delle femministe radicali dei loro tempi, di cui accettarono quasi sempre i suggerimenti, magari senza dirlo e magari continuando a imprecare contro il "femminismo borghese".

Alessandra Kollontaj si batté per tutta la vita perché le donne potessero fare del proprio organo sessuale ciò che preferivano. La sua e quella di tante altre donne è stata la più lunga, impari e pericolosa lotta delle donne per la propria libertà. Anche se un militantismo instancabile le lasciò per il sesso forse molto meno tempo che a una casalinga monogama con un marito in buona salute, ebbe fama di seduttrice e di libertina per aver fatto cose che uomini morigerati comunemente facevano. Le chiacchiere sull'esistenza privata non risparmiarono nemmeno *Clara Zetkin* perché, come la sua amica Alessandra, a un certo punto della vita scelse di sposare un uomo con la metà dei suoi anni, visto che fama e prestigio glielo consentivano.

Bisogna essere distratte donne emancipate del XXI secolo per sottovalutare o dimenticare ciò che gli uomini nella storia hanno fatto perché le donne non fossero padrone del loro sesso. Quando non l'hanno tagliato o cucito, con pratiche che ancora oggi nel mondo rovinano milioni di donne, quando non l'hanno messo in gabbia, come pare che sia davvero accaduto talvolta nel Medioevo, hanno costruito intorno alla sessualità femminile una tale riprovazione sociale da rendere il desiderio delle donne un vero e proprio inferno.

L'aspetto più fecondo del femminismo di *Alessandra Kollontaj*, che toccherebbe a noi rivalutare è l'insistenza sul legame tra liberazione e sviluppo di un'identità indipendente dall'uomo, possibile solo se le donne hanno un riferimento oggettivo esterno alla famiglia. "Che non si cambia la società appellandosi affinché riconosca un lavoro finora poco apprezzato, come quello delle madri e delle donne di casa, - scrive Gabriele Raether - ma che la trasformazione si ottiene solo attraverso nuove possibilità di identificazione, lo ha dimostrato *Margarete Mitscherlich* nel suo libro *Die friedfertige* [*La donna pacifica*], che non si basa su utopistici desideri, ma sull'esperienza reale.

Perché la donna si realizzi, non mi pare che esista altra strada che chiamare lo Stato e l'uomo a essere responsabili di "oggetti", una capacità che generalmente viene considerata tipicamente femminile.

Quando anche gli uomini saranno in grado di riconoscere la loro possibilità umana di occuparsi e prendersi cura di "oggetti", allora anche le donne potranno umanizzare il mondo del lavoro, tuttora dominio maschile, con il proprio esclusivo riferimento oggettivo".

Quando la libertà si cerca, si trova

C'è una terza ragione per cui non si può parlare davvero di cecità del movimento operaio di cultura marxista al genere. Questa ragione è la presenza fisica di una grande massa di donne, dei loro bisogni, delle loro lotte e delle loro aspettative.

Il genere non è solo un parametro della teoria, è anche una preoccupazione della pratica che in alcuni

energie umane devono servire a tutt'altro. Ma questo punto di vista non è poi così diverso da quello di Freud.

I processi di burocratizzazione in URSS, nell'Internazionale e nei partiti comunisti daranno vita a una dinamica, sia pure lenta e disomogenea, di separazione e in questa dinamica verranno progressivamente recisi vari sanguigni, vene e arterie che li collegano a una parte della società. La rottura con il femminismo da parte dell'Internazionale si concretizza nella dissoluzione dell'organizzazione separata e la ragione non è la mascolinità dei maschi o l'assenza di una dimensione antropologica nel marxismo di Marx, la ragione attiene alle logiche d'apparato ed è la stessa per cui è stata liquidata l'autorganizzazione operaia.

L'autorganizzazione, i movimenti, le soggettività che hanno bisogno di pratiche proprie per esistere, le strutture che in qualche modo si aprono al corpo sociale e danno voce a qualcuno dei suoi bisogni specifici, sono visti con permanente e inossidabile sospetto perché sfuggono al controllo del partito (o del sindacato) e non di rado in modo indipendente dalla volontà di qualcuno.

La tendenza alla divaricazione è congenita per la differenza dei moventi dell'agire. L'insieme si ricompone nella storia del XX secolo per una convergenza di orizzonti: quando un gruppo di intellettuali visionari si incontra con una profonda crisi politica e sociale (per esempio, il composto chimico della rivoluzione d'Ottobre); quando degli apparati subiscono la pressione di una radicalizzazione di cui non vogliono perdere il controllo (per esempio, la vicenda politica e sindacale italiana con la nascita del sindacato dei consigli); quando il timore di scomparire dalla faccia della terra spinge i residui di una grande realtà organizzata a riprendere i contatti smarriti (per esempio, l'attuale sforzo di riorganizzazione dei sindacati nordamericani).

Bisogna aggiungere che se il movimento comunista perde il femminismo, il femminismo perde il movimento comunista e non si tratta di cose da poco. Nella prima metà degli anni Venti i movimenti di donne sono quasi dappertutto in declino e l'organizzazione che ha consentito le lotte per i diritti sociali e politici tende a frammentarsi, a dissolversi, a ridursi a sigle tenute in piedi dalla perseveranza di poche o a essere assorbita nelle istituzioni.

Il movimento comunista fino al Plenum del 1926 conserva e organizza una radicalità femminista con dimensioni di massa e che promette trasformazioni sociali che abbiano il genere inscritto nel loro codice genetico. La difficoltà delle donne a costruire soggettività politica è controbilanciata dall'ospitalità che al femminismo viene data dall'Internazionale e dai suoi partiti. La lezione del femminismo radicale, che sarebbe invece di nuovo isolata e perduta, vive nella coscienza delle femministe comuniste che l'hanno imparata, ma anche opportunamente riveduta e corretta. Non a caso - pensiamo - la decisione del Plenum coincide con l'inizio dell'era della glaciazione femminista.

Postilla

Della vasta, differenziata e complessa vicenda del rapporto tra movimento operaio e femminismo abbiamo messo a fuoco solo gli eventi che supportano la tesi intorno alla quale continuamente ronza e gira la nostra riflessione. Aggiungiamo tuttavia che la tesi deve a sua volta la vita anche alla scoperta di quegli eventi, a discussioni casuali (per esempio, quella di *Eleni Varikas* sul femminismo del socialismo utopistico) o a letture di libri a cui erano state poste inizialmente domande di altra natura.

Abbiamo voluto indagare sui contesti più e meno favorevoli alle donne, mostrando come esse si siano trovate più a loro agio o meno a disagio, quando il movimento ha vissuto ancora nella logica della comunità e le persone hanno potuto parteciparvi con l'interezza della loro vita.

Il passaggio da comunità a complesso di organizzazioni politiche e sindacali, strutturato e professionalizzato, è nello stesso tempo indispensabile per i compiti che le sinistre dovranno poi affrontare nel XX secolo e obiettivamente escludente per le donne. Questa constatazione non consente le illusioni sulle comunità hippie del femminismo separatista degli anni Settanta: in nessun momento e in nessun luogo la comunità hippy ha risolto uno solo dei problemi della politica. D'altra parte, se le affascinanti esperienze del socialismo utopistico non fossero state superate da contenuti e forme più complessi, le sinistre non avrebbero avuto il ruolo che hanno poi avuto e il femminismo stesso non sarebbe andato lontano.

Quel che abbiamo appreso sulla parte migliore dell'esperienza del movimento operaio di cultura marxista dimostra per altro che anche un'organizzazione razionale e strutturata può essere aperta al mondo, perfino al mondo delle donne.

tedeschi, soprattutto nella popolosa Prussia, norme legislative proibiscono alle donne di iscriversi a partiti o anche solo di partecipare a discussioni, la costruzione di strutture separate serve ad aggirare l'ostacolo. All'esperimento seguirà la constatazione che dove esistono le organizzazioni separate si verifica un fenomeno che non si verifica altrove, cioè un radicamento del partito tra le donne e un quadro attivo femminile più dinamico e capace.

Più tardi, quando le leggi sono abrogate e l'organizzazione femminile dovrebbe sciogliersi comincia un lungo tira e molla tra la tendenza del partito a riportare tutto all'ordine e una resistenza legata soprattutto al desiderio di difendere il proprio lavoro.

Per altro le commissioni e le associazioni non sono l'unico momento di vita separata delle socialiste. Dopo il 1900 conferenze di donne biennali elaborano risoluzioni ed eleggono delegate per i congressi perché, se questo espediente non venisse adottato, pochissime donne verrebbero elette e non si discuterebbero le cose che interessano soprattutto le donne. Nel conflitto con la direzione del partito, in cui si sovrappongono femminismo e divergenze strategiche, *Clara Zetkin* maturerà la convinzione che la pratica dell'autonomia è un'esigenza irrinunciabile.

Tuttavia, l'esperimento più interessante di costruzione di luoghi politici separati è quello di cui è protagonista ancora una volta *Clara Zetkin*, affiancata dalle forti personalità di *Kollontaj* e *Armand*. Dopo la rivoluzione d'Ottobre il rafforzamento e la strutturazione organizzativa della III Internazionale producono un segretariato internazionale femminile, una rivista e quattro conferenze tra il 1920 e il 1926. Nel corso dell'intensa attività del segretariato *Zetkin* elabora il progetto di convocare un congresso internazionale di femministe di ogni tendenza politica.

Se si pensa alle imprecazioni contro il "femminismo borghese" con cui *Clara* ha cominciato il suo percorso, bisogna ammettere che l'esperienza, le comuni lotte per il suffragio, la spinta propulsiva della rivoluzione e l'autorità dei movimenti di donne hanno prodotto in lei notevoli cambiamenti. Sulla proposta di convocare le femministe di tutto il mondo, che potrebbe forse implicare il progetto di costruzione di un movimento trasversale, Lenin è d'accordo e soggiunge "Pacifiste inglesi dall'atteggiamento di ladies, devote cristiane che godono della benedizione del pontefice o che giurano soltanto su Lutero...". (25)

Sul più bello della festa, nel marzo-aprile 1926, il sesto Plenum del Comitato esecutivo dell'Internazionale decide la cancellazione dell'organizzazione separata. Contro l'orientamento del Plenum *Clara Zetkin* si appella alla quarta conferenza internazionale delle donne comuniste, che però è inevitabilmente e irrevocabilmente l'ultima.

Tra la prima e la quarta conferenza hanno luogo gli eventi che facilitano l'emergere e il consolidarsi di una casta burocratica di potere: la repressione violenta di strutture consiliari ribelli, la morte di Lenin, l'ascesa di Stalin alla direzione politica dell'apparato quindi del partito, quindi dello Stato, quindi del paese...

Significativo è l'argomento con cui spiega che la ricreazione è finita: strutture separate sono in pericolo per l'integrità dell'organizzazione comunista, la contaminano con un elemento estraneo e rappresentano una possibilità costante di rinascita del femminismo.

La differenza di fondo tra la politica dei primi anni della rivoluzione e quella degli anni Trenta e Quaranta è anticipata da una differenza nei confroni dell'organizzazione separata delle donne. Lenin non è più femminista, né capisce più di cose di donne dei personaggi che dopo la sua morte determineranno i destini del movimento comunista internazionale; ha mostrato una decisa antipatia per le forme specifiche con cui il femminismo radicale teorizza in quel periodo l'autodeterminazione della donna sul proprio corpo. La differenza è che Lenin agisce ancora nell'ottica di un partito, di un soggetto allo stesso tempo ora partito e Stato, che si sente responsabile nei confronti del proletariato del resto del mondo. Questa responsabilità lo induce a pensare che compito dell'Internazionale e dei partiti comunisti sia quello di attivizzare e dinamizzare la società, rafforzare il blocco anticapitalistico, costruire organizzazione e coscienza.

Il femminismo si è accreditato agli occhi del mondo con alcuni anni di movimenti e di lotte; le ragioni delle donne sono quasi tutte sacrosante e del resto Engels ha già detto chiaramente che cosa un marxista deve pensare a proposito dei rapporti tra i sessi (lui è il borghese, lei il proletariato); il "georgesandismo" e il clima un po' da gaio bordello di certe tendenze del femminismo radicale vanno certo combattuti, ma in se stessi non ostano, non diminuiscono l'interesse dei comunisti per il proletariato del proletariato.

Così pressappoco deve ragionare Lenin, quando accoglie le proposte di Zetkin, brontolando nello stesso tempo per tutto quel ciaccolare di sesso, perché le

gni, per esempio quello dell'*Istituto Gramsci* del 1964 sulla famiglia, in cui si discute se si debba tendere alla democratizzazione della famiglia o alla sua estinzione, con una ricchezza di argomenti forse ancora oggi non superata.

Nel frattempo nei luoghi del partito in cui si decide o che organizzano la base popolare (le sezioni) la domanda di laicità e libertà di donne e uomini viene in genere liquidata come inessenziale e piccolo-borghese.

La socialdemocrazia a sua volta da esperienze di governo, in Europa occidentale non consentite ai partiti comunisti, gestisce e in una certa misura anche costruisce un modello di società caratterizzato da lavoratori in prevalenza maschi, dotati di adeguati diritti e della possibilità di mantenere la famiglia e di donne-mogli con limitate possibilità di occupazione e di carriera.

I movimenti di donne eserciteranno però un'efficace pressione e le acquisizioni successive si spiegano con l'effetto della combinazione tra la mediazione istituzionale dei partiti di sinistra e la dimensione di quei movimenti. Una sola di quelle condizioni non sarebbe stata sufficiente, come dimostra tutta la storia della politica delle donne. In Italia saranno acquisiti tra l'altro il divorzio, l'aborto, il nuovo diritto di famiglia, i consultori ecc.

Meno nota è la quantità e la qualità delle acquisizioni garantite da alcune socialdemocrazie dell'Europa del Nord. La raccolta di saggi a cura di *Alisa del Re e Jacqueline Heinen., Quale cittadinanza per le donne?* registra il dibattito e le diverse posizioni sul valore della politica della socialdemocrazia scandinava.

Birte Siim (26) ne cita alcune, spiegando gli elementi analitici che hanno in comune e quelli su cui divergono. Il fatto su cui in genere tutte le ricerche concordano è che gli stati sociali scandinavi e la politica socialdemocratica hanno consentito alle donne di accrescere il loro potere nella famiglia e l'indipendenza nei confronti dei mariti. Quelli su cui divergono riguardano invece i limiti dell'esperienza e le loro dimensioni. Insomma, qual è e quanto conta l'altra faccia della medaglia? Gli ideali egualitari della socialdemocrazia - dicono alcune ricerche - sono all'origine di una serie di misure di cui le donne sono state più oggetto che attori sociali. Di queste misure si sottolinea il carattere paternalistico perché a lungo si sono fondate su un lavoratore capofamiglia e una donna moglie e madre. Le donne infatti hanno goduto di indennità e prestazioni come madri e la loro presenza si è concentrata nelle occupazioni legate al Welfare che socializzano i compiti di cura. Negli ultimi trent'anni al paternalismo si è sostituita la nozione di diritti sociali universali e il modello di capofamiglia maschio ha fatto posto all'idea di una famiglia dipendente da due persone; le istituzioni a predominio maschile hanno adottato nello stesso tempo sistemi di quote per incoraggiare l'integrazione politica delle donne. Sui risvolti negativi della vicenda Birte cita ricerche di significato opposto.

Per alcune lo sviluppo del "femminismo di Stato", cioè la femminilizzazione delle professioni del Welfare ha fatto degli stati sociali scandinavi autentici amici delle donne. Per altre non ha fatto altro che riprodurre la segregazione e la gerarchia in forma nuova, modernizzando il "sistema sessuato".

In modo particolare *Yvonne Hirdman* considera il modello scandinavo l'espressione di una nuova divisione sessuale perché le donne sono inserite nel settore pubblico e gli uomini nel settore privato, mentre sul piano politico le donne si occupano di questioni sociali e culturali e gli uomini della difesa e della polizia. (27)

In un'organizzazione separata, in cui sia possibile esercitare la pratica dell'autonomia, aperta nello stesso tempo al ruolo delle intellettuali organiche e all'esistenza di grandi masse femminili rivive in una certa misura la logica delle comunità, cioè la donna nella sua interezza, ma in modi meno primitivi, più funzionali e formalizzati.

Non è affatto detto, e non è quello che diciamo, che si possano oggi ripetere le stesse esperienze dei primi anni Venti.

Oggi però si può riflettere sul meglio e il peggio della nostra storia per comprenderne le logiche interne e tentare di spezzare la circolarità delle esperienze e dei discorsi che caratterizza la politica delle donne.

Anche se la nostra ricerca per ovvi motivi ha sfiorato soprattutto la vicenda comunista, un breve accenno meritano anche le logiche che traspaiono da altre tendenze del movimento operaio.

Dal punto di vista dei principi e dei riferimenti laburismo e socialdemocrazia non sono poi così diversi dalla sua ala sinistra: la questione femminile, l'emancipazione della donna, i diritti della lavoratrice, l'uguaglianza nella diversità...

Come è facile immaginare, in alcun momento della loro storia toccano i vertici di radicalità e gettano sul tavolo della storia una così massiccia quantità di buone intenzioni, come la rivoluzione del '17.

Ma è anche vero il contrario, cioè che nel loro complesso i partiti europei non conoscono nemmeno fenomeni involutivi così stridenti, né linee di condotta politica in materia di famiglia, sessualità, procreazione così simili a quella fascista. In genere tuttavia la reazione antiemancipazionista e il vento di barbarie che soffia sull'Europa non risparmia la sinistra riformista.

L'estrema destra e la Chiesa cattolica (ma anche forze politiche più moderate) rilanciano il familismo e le forme tradizionali della relazione tra i generi, accusano le sinistre di voler distruggere le famiglie e di proteggere l'omosessualità e questo all'interno di un'offensiva a tutto campo che le costringe a concentrare la difesa sui terreni considerati irrinunciabili, tra i quali, ovviamnte, non ci sono quelli che interessano le donne.

Le vicende dell'Unione Sovietica e la sparizione dei movimenti di donne renderanno più facile, e non solo ai comunisti, la rinuncia: in Francia il diritto di voto per le donne nemmeno figura nel programma della coalizione che nel 1936 porta al governo il socialista Léon Blum.

Solo dopo la rovinosa sconfitta dell'estrema destra nella guerra mondiale viene riconosciuta (e in astratto) l'idea di uguaglianza tra i sessi sia nelle nuove costituzioni dell'Europa occidentale (Francia '46, Italia '47, Germania '49) sia nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo ('48).

Anche in Unione Sovietica, dopo la morte di Stalin e quando si saranno attenuati gli effetti devastanti dell'occupazione nazista, l'aborto sarà di nuovo possibile, anche se poche sanno del barbaro metodo di dissuasione che consiste a lungo nel non praticare l'anestesia alle pazienti.

Partiti comunisti e socialisti cominceranno a elaborare progetti più o meno moderati di emancipazione, al di là delle dichiarazioni di principio, delle grandi utopie e dei grandi tradimenti.

Queste linee, diverse secondo il paese e il tipo di sinistra in questione, sono ormai indispensabili perché la conquista o la riconquista del voto quasi dappertutto trasforma le donne in elettrici e i loro umori e i loro bisogni reali o presunti diventano oggetto di attenzione e di analisi. Ma le donne, nei due decenni successivi alla seconda guerra mondiale, crescono più in fretta della capacità dei partiti di sinistra di avvertire i cambiamenti, di tenerne conto e di cambiare in qualche modo se stessi.

Partiti comunisti e socialdemocratici, sia chiaro, dove possono e quando possono continuano a garantire un'utile opera riformatrice, ma tra una realtà in tumultuosa trasformazione e le loro scelte, sempre si frappone il filtro degli apparati e dei loro orizzonti strategici e tattici, interessi e calcoli anche legittimi ma distanti, altri, diversi dalle reazioni del corpo sociale sottostante. Due esempi spiegano forse meglio di altri come i filtri abbiano contribuito a creare grandi distanze tra i partiti della sinistra e l'umore di quella parte della generazione del '68 che riscopre il femminismo.

La preoccupazione costante del PCI per il "dialogo con i cattolici", formula che esprime una serie di necessità diverse (il rapporto con la potente istituzione della Chiesa cattolica, l'esigenza di non far apparire inconciliabili le credenze religiose e l'adesione al PCI, quella di non rinunciare all'identità nazionale di un partito accusato di essere al soldo dello straniero...) ha conseguenze di non poco conto nella relazione con le donne.

Fino agli anni Settanta, cioè fino a quando la sinistra italiana viene investita dall'onda del movimento delle donne, il PCI riserva l'antica radicalità ai conve-

IL FEMMINISMO DEGLI ULTIMI DECENNI DEL SECOLO SCORSO

2 a - LA GENERAZIONE FEMMINILE DEL '68, IL SOGGETTO FEMMINISTA DEGLI ANNI SETTANTA E L'EMANCIPAZIONE INCOMPIUTA

Come non abbiamo preteso di scrivere una sia pur brevissima storia del femminismo dalle origini alla metà del XX secolo, così non pretendiamo ora di scrivere quella degli ultimi decenni. Per il secondo come per il primo siamo però in grado di fornire qualche spiegazione e qualche elemento di conoscenza, che aiuteranno le compagne a orientarsi.

L'ondata femminista che comincia a sollevarsi a partire dagli anni Sessanta si spiega allo stesso modo in cui si spiegano le altre: una dimanica di radicalizzazione sociale, un movimento democratico o rivoluzionario coinvolgono e organizzano una generazione di donne, creando lo spazio politico per la costituzione di un soggetto femminista. Le dimensioni della nuova ondata, paragonabile solo a quella che si levò tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, danno la misura del carattere a suo modo rivoluzionario di quel periodo della storia e dei cambiamenti che si erano prodotti nella società occidentale.

La rinascita del femminismo è uno dei sintomi di quei cambiamenti e la ricomparsa di una letteratura femminista un sintomo del sintomo.

La mistica della femminilità di *Betty Friedan*, un libro pubblicato negli Stati Uniti nei primi anni Sessanta, non ha il valore letterario delle *Tre ghinee* o nemmeno lo spessore culturale del *Secondo sesso*, ma è l'inizio di una valanga di carta scritta, destinata a crescere di qualità e di volume fino ai nostri giorni.

Friedan si chiede perché tante donne si siano ritirate nelle loro case e si risponde che il modello della casalinga è ciò che passa il convento. Le giovani generazioni non vorrebbero essere come le loro madri, ma non dispongono di immagini alternative; la loro educazione è tutta basata sulla mistica della femminilità, rafforzata dalla pubblicità che offre immagini di cucine superattrezzate e tecnologicamente sofisticate. Per il resto Friedan racconta episodi della storia del femminismo, preoccupandosi di presentarlo come un movimento di donne ragionevoli e non di pericolose avversarie del sesso maschile, se la prende con Freud e con i nemici reali o presunti delle donne. Il libro di *Friedan* dice molte cose utili e vere, ma il suo maggiore pregio è stato quello di essere arrivato al momento opportuno.

Il femminismo statunitense crescerà come movimento politico nello spazio del campus, della lotta per i diritti civili, dei movimenti afroamericani e per il ritiro delle truppe dal Vietnam.

Nel corso degli anni Sessanta gli umori culturali e politici della nuova sinistra americana giungono in Europa come sensibilità antiautoritaria e pacifista, spirito comunitario, domanda di libertà e di diritti individuali.

Nel bagaglio della cultura migrante ci sono anche inedite suggestioni femministe, che influenzeranno in maniera significativa i piccoli collettivi che hanno cominciato a riflettere fuori dalle organizzazioni femminili. In modo particolare due prodotti giungeranno dall'altro emisfero: le pratiche di tipo psicoanalitico e la differenza come rivendicazione di alterità sul modello della *Blackness*.

A partire dal '68-'69 le lotte operaie rafforzeranno nell'immaginario delle nuove generazioni la tradizione classista con i suoi punti di riferimento, senza cancellare le componenti radicali in una combinazione non estranea al marxismo di Marx e ai momenti migliori della rivoluzione d'Ottobre. Anche per il soggetto femminista degli anni Settanta useremo la nozione di

chimico, cioè nei confronti delle donne delle organizzazioni rivoluzionarie, dei sindacati, dei partiti, dei comitati, dei movimenti e delle molteplici forme di aggregazione prodotte dall'effervescenza sociale del paese.

La parte politicamente più attiva della generazione del '68 ha cominciato a occupare gli spazi della politica già agli inizi del decennio con i "fatti di luglio"; spesso cerca nelle comunità della sinistra la libertà che le viene negata altrove e talvolta ne trova anche un po'. Ma ciò che soprattutto trova è una realtà contraddittoria: da una parte la verifica che anche lì quasi sempre le donne hanno ruoli ancillari e subalterni, sono egemoni modelli maschili e le esigenze femminili non hanno né spazio né voce; dall'altra parte tutti gli strumenti più complessi e più semplici, più realistici e più fantasiosi di critica delle relazioni di potere.

Si può dire che le comunità che organizzano politicamente la parte più attiva e antagonista della società offrono alle donne sia contenitori in cui possono ritrovarsi, sia linguaggi e strumenti culturali che le predispongono alla critica dell'esistente.

Ciò che invece le donne all'interno di queste comunità non trovano è la critica al genere, perché a questa critica manca un luogo adeguatamente autonomo dal punto di vista psicologico e politico.

L'estrema debolezza del femminismo nella sinistra non è assenza di corpi femminili, certo in minoranza ma comunque numerosi e attivi e nemmeno dei riferimenti alla "questione femminile", anche se pochi e spesso astratti. Le donne sono assenti come immediatezza delle esigenze materiali e psicologiche di un genere per ciò che il termine significa, cioè di un sesso con le sue variabili storiche, sociali ed esistenziali.

Il ruolo centrale che il tema della sessualità avrà negli anni Settanta e il silenzio con poche brecce sull'argomento, che aveva caratterizzato la sinistra nel quarto di secolo successivo alla seconda guerra mondiale, danno la misura di una distanza, che peraltro non riguarda solo le donne.

Nelle sue cause di fondo l'assenza delle donne non è diversa da quella degli operai, i quali a loro volta non sono assenti come persone fisiche o riferimenti storico-letterari al proletariato, ma come complesso di bisogni materiali e psicologici che caratterizza in quel periodo il lavoro salariato. Le lotte di fabbrica del '68-'69 coglieranno di sorpresa sia l'apparato del PCI, sia gli apparati delle confederazioni, perché già da tempo le esigenze di un ceto politico professionale sono la misura di tutte le scelte e il corpo da cui partono le costruzioni intellettuali dell'ideologia.

Si può comprendere allora il motivo per cui la critica dei rapporti di genere ricomincia, sì, all'interno di un più vasto movimento, ma all'esterno delle sue articolazioni organizzate, tradizionali e nuove.

Le cose non sono andate diversamente per la realtà operaia e studentesca, anche se poi le dinamiche dei movimenti, la capacità di recupero e l'interesse al recupero da parte degli apparati sono stati per ciascuna assai diversi.

Il femminismo separatista appare per alcuni anni come il femminismo *tout court* perché non c'è altro agli occhi delle nuove generazioni che ne abbia le sembianze, nel senso dell'autonomia e del conflitto e nel senso della capacità di critica di ciò che la storia ha reso anacronistico nel rapporto tra donne e uomini. Questo femminismo avrà il ruolo che nella nostra tradizione è stato attribuito all'intellettuale, cioè di interpretare e spiegare, criticare il presente e disegnare scenari futuri di liberazione. Le donne della sinistra (ma anche questa non è una novità rispetto ad altri movimenti) prenderanno dai suoi discorsi ciò di cui ritengono di avere bisogno, lo utilizzeranno e rielaboreranno, gettando il resto alle ortiche.

La differenziazione all'interno della generazione del '68 potrebbe apparire arbitraria, perché in fondo ciascuno degli elementi contiene gli altri o è contenuto dagli altri. Ma le vicende successive alle grandi manifestazioni degli anni Settanta mostreranno che al variare delle molecole con cui un elemento partecipa al composto, muta radicalmente la natura del composto stesso.

2 b - Il nuovo femminismo: così giovane così immemore

Il nuovo femminismo nasce dalla generazione femminile del '68, o comunque nel clima dell'imminente '68, con le caratteristiche proprie della gioventù di quegli anni. Una carica eccedente di radicalismo e di desiderio di rompere con le forme tradizionali della politica, un attivismo sostenuto da poche ma appassionate idee e una diffusa carenza di memoria caratterizzano la generazione femminile non meno di quella maschile.

Ma a differenza della grande maggioranza della

composto chimico, che abbiamo già usata per altri soggetti e altri eventi.

Gli elementi del composto sono la domanda di emancipazione di una generazione di donne, in un paese caratterizzato da evidenti ritardi culturali; il tessuto di donne politicamente attive organizzato nei sindacati, nei partiti, nelle formazioni rivoluzionarie e nelle molteplici strutture nate e vissute in quegli anni; l'attitudine critica, le scoperte, le pratiche, le ideologie, le bizzarrie, le semplificazioni settarie delle intellettuali che concentrano la loro attenzione sul rapporto privato e sociale tra genere femminile e genere maschile.

Che cosa volesse l'insieme di questi elementi, senza che questo corrispondesse alla volontà consapevole di nessuna, si misura oggi con le percentuali sui grandi numeri delle statistiche che rendono conto di un'irresistibile domanda di emancipazione. È stata la forza di quella domanda a consentire alle donne di superare d'un balzo la disuguaglianza nell'accesso agli studi, di ridurre le distanze tra i sessi sul mercato del lavoro, di concludere il capitolo incompiuto dei diritti civili.

La generazione del '68 conosce già una parziale emancipazione, in genere sopravvalutata nelle analisi femministe degli anni Settanta. La trasformazione del paese da agricolo-industriale a industriale-agricolo ha creato naturalmente occasioni che prima non erano date alle donne, ma il genere femminile mena comunque vita grama in Italia. Negli anni Cinquanta il paese ha registrato un forte incremento della produzione che nel 1960 è stato addirittura del 14%. Nello stesso periodo è aumentato l'inserimento delle donne nell'industria e nei servizi per il fenomeno evidente oggi nel Sud del mondo, perché l'ingresso sul mercato avviene in un primo tempo con merci ad alta intensità di manodopera e con una maggiore componente femminile.

Nel decennio successivo l'occupazione femminile subisce una notevole contrazione per processi di ristrutturazione che tendono a privilegiare la forza lavoro maschile e giovane, ma non giovanissima.

D'altra parte il prelievo fiscale, che è tra i più bassi d'Europa, limita fortemente la possibilità di spesa pubblica e di servizi sociali; la Chiesa cattolica si oppone al divorzio, alla contraccezione e all'aborto; sopravvivono il delitto d'onore, il carcere per le adultere, il matrimonio riparatore della violenza sessuale, l'uomo-capofamiglia. Alla metà degli anni Sessanta, quando nascono i primi gruppi femministi, le donne italiane hanno davvero ancora molta strada da fare.

Con la generazione del '68 la domanda individuale di emancipazione trova il supporto di una domanda collettiva e politica con logiche analoghe a quelle dei movimenti femministi tra XIX e XX secolo. I movimenti per i diritti politici e sociali, al di là dei loro risultati concreti, che erano stati comunque di grande valore obiettivo, avevano avuto un ruolo fondamentale nell'immaginazione politica.

Attraverso le grandi manifestazioni e la loro simbologia, il conflitto con le istituzioni, la capacità di modificare le scelte politiche, i ruoli politici femminili ecc. si inscrivono nella memoria sociale le idee del rapporto tra i sessi come conflitto, del genere come problema politico e delle donne come possibili soggetti autonomi della politica.

Negli anni Settanta quelle dinamiche si ripeteranno, malgrado la diversità delle rivendicazioni e del contesto storico. L'accusa che il femminismo separatista rivolgerà alle donne della sinistra, cioè di manifestare per volontà di protagonismo spiega invece uno dei meccanismi con cui il femminismo si diffonde nel corpo sociale. Per un genere subalterno e mai protagonista, apparire come tale in uno specifico momento della storia può rivelarsi di capitale importanza. Il messaggio di protagonismo e conflitto, gli aspetti di rituale e folclore, la simbologia (i roghi, le streghe, i girotondi, il gesto delle mani che disegna il sesso femminile...) orientano la domanda individuale di emancipazione nel modo proprio in cui si manifestano i fenomeni di massa.

Ora, se si pensa che nello stesso periodo i gruppi femministi considerano l'emancipazione un problema superato e l'uguaglianza un errore, i diritti un'illusione e le manifestazioni forme maschili di pressione politica, si può cadere nella tentazione di affermare che il femminismo è stato estraneo alla grande avanzata delle donne o che ne è stato al massimo un sottoprodotto ideologico.

Raccontando di vicende analoghe *Mariette Sineau* (*Le donne nella sfera della politica*) (28) scrive che l'insieme delle leggi, elaborato e poi votato in Parlamento e che rende le donne sul piano civile uguali ai loro mariti, passa "nell'indifferenza, quando non nell'ignoranza delle femministe".

Ma le cose sono meno lineari sia nell'esperienza francese, che è quella a cui Sineau fa riferimento, sia nell'esperienza italiana.

Il femminismo separatista ha avuto un ruolo decisivo nei confronti del terzo elemento del composto

e come tutta la generazione del '68 è tanto giovane e radicale, quanto immemore.

Chi desidera sapere, senza passare per troppe mediazioni che cosa hanno pensato e scritto i primi gruppi femministi italiani può leggere le ricostruzioni che ne sono state fatte da donne che li animarono in *Non credere di avere dei diritti* della *Libreria delle donne* di Milano e *Una visceralità indicibile* di *Lea Melandri*. Noi ci limiteremo a dare qualche informazione e a fare qualche commento.

Il primo gruppo femminista nasce nel 1965 e si chiama *Demau*, "demistificazione dell'autoritarismo patriarcale"; i suoi documenti sono il *Manifesto programmatico* del '66, *Alcuni problemi sulla questione femminile* del '67, *Il maschile come valore dominante* del '68.

Contrariamente a ciò che è scritto in *Non credere di avere dei diritti* i testi del *Demau* non contengono particolari novità e il loro merito consiste proprio nell'aver evocato idee dimenticate o talmente addomesticate da risultare irriconoscibili. I testi rifiutano il patriarcato e i suoi valori; rivendicano l'autonomia e l'emancipazione delle donne dagli uomini; denunciano le discriminazioni sociali e sessuali... Quanto al concetto di trascendenza femminile, che la Libreria trova"prezioso e sorprendente", si tratta in realtà di un'eco del libro di *Simone de Beauvoir*, *Il secondo sesso*. Non è un elemento di novità, ma solo una replica della vecchia polemica del femminismo liberale nei confronti del femminismo socialista, nemmeno il rifiuto delle misure di tutela per le donne.

Il femminismo del *Demau* è nella sua logica simile al femminismo liberale, della somiglianza, dell'uguaglianza astratta o come lo si vuole chiamare e in quel periodo esprime un'evidente carica di contestazione alle logiche delle sinistre, in modo particolare del Partito comunista. Se è vero infatti che il rifiuto delle misure di tutela è sbagliato, è anche vero che l'involuzione familistica dell'Unione Sovietica, il dialogo con i cattolici, l'attitudine complessivamente moderata del PCI si sono spesso tradotti in valorizzazione conservatrice della maternità. D'altra parte la difesa dei diritti delle lavoratrici, che avrebbe dovuto esserne il movente, è stata particolarmente inefficace e proprio le donne hanno pagato il prezzo più alto alla crisi economica del 1964-65.

Delle tradizionali contraddizioni e aporie del femminismo il *Demau* riproduce un aspetto, che le circostanze rendono particolarmente evidente; nello stesso atto rifondativo di una politica basata sul sesso, il manifesto propone alla donna di "astrarsi dal suo sesso, che deve essere ed è secondario accidente del suo essere ed esistere in sé, per rinnegare tutto ciò che, teorizzato ed affermato e voluto dalle strutture di una società maschilista, ad essa la lega e riconferma".

Nel 1970 nascono altri due gruppi, *Rivolta femminile* e *Anabasi*. Il primo pubblica un manifesto firmato da *Carla Lonzi, Carla Accardi, Elvira Banotti* e uno scritto di *Lonzi*, *Sputiamo su Hegel*. Dal punto di vista del taglio politico sono in realtà i testi di *Carla Lonzi* a fondare il nuovo femminismo italiano e quelli in cui appaiono con maggiore evidenza la sua radicalità e la materia non elaborata a cui esso fa riferimento. Oggi, a distanza di trent'anni, con tutta la psicoanalisi passata sotto i ponti è un po' troppo facile analizzare le singole frasi di alcune affermazioni per mostrarne i limiti e le inconcludenze. Nella prima metà degli anni Settanta per molte quei testi furono uno scroscio di pioggia nel deserto e un evento politico. "Il rischio di questi scritti - scrive *Carla Lonzi* nell'introduzione a un volumetto pubblicato nel 1975 - è che vengano presi come punti fermi teorici mentre riflettono solo un modo iniziale per me di uscire allo scoperto, quello in cui prevaleva lo sdegno di essermi accorta che la cultura in ogni suo aspetto aveva teorizzato l'inferiorità della donna".

Il loro valore è in primo luogo politico e la loro funzione è stata appunto quella di trasmettere lo sdegno e aprire il conflitto politico. Lo stile del manifesto e di *Sputiamo su Hegel* - frasi brevi e separate con il taglio classico degli aforismi o riflessioni concluse in una pagina - conferisce ai testi un'efficacia che il femminismo italiano non conoscerà più.

Molte affermazioni sono una critica femminista della condizione femminile negli anni in cui sono state scritte: "Le donne sono persuase fin dall'infanzia a non prendere decisioni e a dipendere da persona 'capace' e 'responsabile': il padre, il marito, il fratello..."; "Verginità, castità, fedeltà non sono virtù; ma vincoli per costruire e mantenere la famiglia. L'onore ne è la conseguente codificazione repressiva". Altre appaiono nella loro brevità soprendentemente lucide e attuali: "Non dimentichiamo che è del fascismo questo slogan: Famiglia e sicurezza". Molte (la maggioranza, forse) sono entrate a far parte di una sorta di senso comune femminista. Il radicalismo di quella fase della vicenda politica è per alcuni aspetti non dissimile da quella maschile, per cui gli obiettivi democratici, le conquiste parziali, le riforme sono sempre subdoli attentati all'obiettivo ultimo della rivoluzione

generazione del '68, le poche donne che scelgono il femminismo non hanno come riferimento una storia di grandi eventi liberatori e di tragiche delusioni, di lotte fratricide e di esperimenti in corso che muovono, come nella Cina della rivoluzione culturale, milioni di persone. Dai primi anni Venti il femminismo come movimento politico è scomparso e negli ambienti più illuminati viene al massimo considerato un fenomeno storico legato a uno specifico contesto di arretratezza culturale e di democrazia incompiuta. Le imponenti mobilitazioni per il suffragio e per i diritti delle lavoratrici non solo sono lontane, ma non verranno mai evocate, se non molto più tardi e in sede di ricostruzione storiografica.

In realtà tra le due più grandi ondate femministe della storia c'è una rottura psicologica, che impedisce di comprendere gli elementi di continuità, malgrado le innegabili novità, il diverso contesto e l'acqua passata sotto i ponti della relazione tra i generi.

Il nuovo femminismo, soprattutto negli anni Settanta, avvertirà la propria storia come errore a tal punto che per non pochi anni il termine stesso femminismo cadrà in disuso. Una polemica talvolta aspra contro il femminismo caratterizzerà il gruppo delle psicoanaliste di lingua francese (*Julia Kristeva, Hélène Cixous, Luce Irigaray, Antoinette Foque*) destinate ad avere una notevole influenza sul dibattito italiano.

La rottura psicologica non deriva affatto da una ricostruzione degli eventi storici, da una memoria rielaborata e utilizzata per comprendere meglio il presente, ma attiene alla sfera dell'immaginario. Nell'immaginazione politica delle giovani femministe, che cominciarono a riunirsi nella seconda metà degli anni Sessanta, la rottura si compie con un movimento, con un gesto del desiderio e del pensiero che nella prima ondata sembra protendersi verso il maschile. In questa immagine vengono tradotte le rivendicazioni del diritto a eleggere e essere elette, le pressioni per l'ingresso nella sfera pubblica, in fabbrica, nei diversi livelli dell'istruzione come docenti e discenti, nella pubblica amministrazione e dovunque si aprano spazi alla presenza femminile.

Il movimento delle donne che danno vita alla seconda ondata sembra realizzarsi invece in direzione opposta. Un settore di donne che già possono eleggere ed essere elette, che già studiano o lavorano, che già si mescolano agli uomini e degli uomini adottano i modelli e i linguaggi, esprime un'esigenza di presa di distanze sia come critica dell'esistente e delusione nei confronti dell'emancipazione, sia come aspirazione a essere soggetto politico autonomo.

L'immaginazione però non coincide con la realtà storica, malgrado il ruolo innegabile del diverso contesto socio-politico.

Prima di tutto i movimenti di donne che si sviluppano tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo sono anch'essi l'effetto di un gesto politico di presa di distanze, sia pure non sempre teorizzato e voluto. Si allontanano dai partiti di ispirazione liberale le femministe legate al liberalismo per posizione sociale e-o per ideologia, dopo una lunga serie di promesse mancate e di sberleffi. Si tengono lontane le donne dalla socialdemocrazia tedesca (che in quel momento sperimenta modelli organizzativi adottati poi dall'intero movimento operaio), perché una legge dello Stato conservatore proibisce la convivenza tra i due sessi nella medesima struttura organizzativa.

In secondo luogo anche la separazione degli anni Settanta sarà funzionale a un rientro a condizioni più vantaggiose: le donne socialmente attive della generazione del '68 daranno vita a un movimento proprio e a proprie forme di organizzazione, la cui risultante (al di là della volontà delle ideologhe) sarà quella grande spinta emancipativa che abbiamo già descritta.

La rottura con la propria storia si aggraverà, quando verrà meno il composto chimico della soggettività degli anni Settanta e diventeranno dominanti i discorsi sulla crisi del Soggetto e delle cosiddette grandi narrazioni.

Il nuovo femminismo condivide con il resto della generazione del '68 un altro grave strappo alla memoria, anche in questo caso non per propria responsabilità e anche in questo caso per le logiche d'apparato e la loro tendenza a perdere i contatti con il mondo. Lo strappo riguarda la vicenda del movimento operaio internazionale, delle sue potenzialità e dei suoi fallimenti. Questa vicenda viene liquidata come maschile con una constatazione tanto ovvia (anche se allora tutt'altro che ovvia) quanto in ultima analisi poco significativa. Dal momento che tutto ciò che attiene ai saperi, alle istituzioni, alla sfera pubblica ecc. è per definizione maschile, il problema per le femministe non consiste nel ripetere ogni volta e all'infinito che la tal cosa è maschile, ma valutare quali rapporti convenga ogni volta instaurare. La valutazione comporta quindi discorsi specifici sui fenomeni specifici, sulle loro dinamiche e le loro possibilità.

Il nuovo femminismo, come tutta la generazione del '68, conosce pochissimo del fenomeno che critica

a adeguarsi a una realtà costruita in loro assenza e a misura di un altro genere; nel secondo non si vede che la presunta dimensione altra è in una certa misura anch'essa una costruzione maschile e in se stessa funzionale all'esclusione.

È soprattutto nei giudizi sull'uguaglianza che un'obiettiva contraddittorietà non rielaborata appare particolarmente stridente. C'è in *Sputiamo su Hegel* una spiegazione del rapporto tra uguaglianza e differenza quasi perfetta: "L'uguaglianza è un principio giuridico: il denominatore comune presente in ogni essere umano a cui va resa giustizia. La differenza è un principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere umano, la peculiarità delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del senso dell'esistenza in una situazione e nella situazione che vuole darsi. Quella tra donna e uomo è la differenza di base dell'umanità".(31)

L'entità differente, così come viene descritta, non può essere che l'individuo e l'uguaglianza è la comune umanità che fonda l'universalismo illuministico e alberga in ciascuna/o, al di là delle differenze riducibili e irriducibili tra singoli e singole.

Ma se sono veri l'universalismo e l'*égalité*, è vera anche la critica dell'uguaglianza come "mondo della sopraffazione legalizzata, dell'unidimensionale; il mondo della differenza è il mondo dove il terrorismo getta le armi e la sopraffazione cede al rispetto della varietà e della molteplicità della vita. L'uguaglianza tra i sessi è la veste in cui si maschera oggi l'inferiorità della donna". (32)

2 c - L'AUTOCOSCIENZA: UNA PRATICA RIVOLUZIONARIA E INCREDIBILE

A partire dal 1970 quella pratica di provenienza nordamericana, ispirata alla terapia analitica di gruppo e ribattezzata da *Carla Lonzi* autocoscienza, comincia a diffondersi anche in Italia. Per quanto ci sia già stata nelle comunità del socialismo utopistico qualcosa di simile, si tratta in realtà della prima autentica novità del nuovo femminismo e della pratica che coinvolge, intriga, costringe a riflettere forse migliaia di donne su se stesse e sui loro rapporti con gli uomini.

Al di là delle intenzioni e delle costruzioni ideologiche di coloro che per prime la adottano, per i piccoli gruppi sparsi lungo la penisola e che non hanno lasciato alcuna traccia scritta della propria esistenza, l'autocoscienza è stata cosa semplice da descrivere e da definire. Le donne parlano dei loro rapporti con gli uomini, in modo particolare di quelli sessuali; si lamentano perché il modo in cui si svolgono corrisponde solo ai desideri maschili, mentre alle donne toccano il timore di gravidanze indesiderate, le preoccupazioni per la contraccezione e gli aborti clandestini. La protesta più diffusa, il grande lamento collettivo di una generazione di donne riguarda l'orgasmo che molte non sperimentano, almeno nei loro rapporti con gli uomini. Alcune perfino ne ignorano l'esistenza. Altre raccontano di essersi masturbate per la prima volta quando erano già madri, seguendo le istruzioni di un opuscolo femminista sulla sessualità femminile. I *cahiers de doléance* sui comportamenti maschili sono numerosissimi, particolareggiati e talvolta perfidi, anche se la protesta prevale in larga misura sull'ironia.

Il ruolo letteralmente rivoluzionario dell'autocoscienza va compreso, al di là delle mitizzazioni che anche ricostruzioni recenti continuano ad alimentare. In se stessa l'autocoscienza è stata una pratica semplicemente incredibile. Per molte e come fenomeno di massa (o almeno con un'eco di massa) l'autocoscienza non è stata altro che il soprendente ritorno di una generazione di donne emancipate e politicizzate all'antica abitudine femminile di confidarsi, di lamentarsi degli uomini e di ironizzare sui loro comportamenti privati. Questa abitudine non ha mai cambiato di una virgola o di un pelo la condizione femminile, anzi è stata spesso l'espressione di una miseria, che trovava consolazione nel confidarsi reciproco e nel disprezzo impotente per l'oppressore.

Certamente a suo modo è stata anche una forma di soggettività e di arma del genere femminile, ma la soggettività debole è l'arma debole di persone ancora socialmente troppo deboli. D'altra parte proprio nel paese in cui ha avuto origine, l'autocoscienza è stata efficacemente criticata in nome della serietà e della specificità della psicoanalisi e della politica. È stato criticato lo "psicoanalismo", cioè la pretesa della psicoanalisi di porsi come alternativa totalizzante a scapito della politica, che mentre crede di operare la sovversione, consente invece il perpetuarsi delle disuguaglianze; è stata criticata la pretesa della politica di mettere becco dove non potrebbe e di avere accesso a una sfera, la cui conoscenza richiede invece competenze specifiche.

L'autocoscienza degli anni Settanta non ebbe infat-

e della palingenesi. "Il divorzio - si legge nel manifesto- è un innesto di matrimoni da cui l'istituzione esce rafforzata". (29) Certo, se bisogna abrogare il matrimonio e il coito è solo un atto di sottomissione alla sessualità maschile, quale senso hanno aborto e divorzio, le battaglie democratiche forse più importanti degli anni Settanta?

Tuttavia la materia non elaborata che *Carla Lonzi* raccoglie dalla triplice rottura (quella della sinistra con il femminismo, quella reattiva del femminismo con la sinistra, quella del femminismo con se stesso) è dal nostro punto di vista l'aspetto più significativo dei suoi testi. Questa materia riguarda in primo luogo il rapporto con le correnti politiche a maggioranza maschile, che per la politica delle donne è stata sempre nello stesso tempo problematico e inaggirabile.

Il marxismo, le sinistre europee, il comunismo ecc. sono liquidati con citazioni di Marx, Engels, Lenin che dimostrano quanto essi fossero conformisti e bacchettoni, oltre che maschi maschilisti affetti da cronica maschitudine.

Le citazioni e le osservazioni di *Carla Lonzi*, per esempio quelle sulla vita personale di Marx e sui suoi amori ancillari, non sono ovviamente prive di senso ma non bastano a liquidare una vicenda storica. Ed è singolare che l'italiana ex-militante del PCI consideri giudizi e comportamenti dei padri della rivoluzione sociale come semplice antefatto di ciò che sarebbe poi avvenuto nei "paesi dell'area comunista", mentre negli stessi anni la radicale nordamericana *Kate Millet*, confrontando le misure del governo rivoluzionario con la politica sovietica degli anni Trenta e Quaranta, usi il termine appropriato di capovolgimento. Un'esperienza politica mista, però, affascina *Carla Lonzi*, quella delle comunità *hippies* degli Stati Uniti.

Per una femminista con le sue antenne e la sua sensibilità il motivo di genere non è peregrino. A quella esperienza le persone partecipano con l'interezza della loro vita quotidiana, come nelle comunità del socialismo utopistico, in cui le donne ebbero un ruolo che non ritroveranno poi nel più efficace e razionale movimento di cultura marxista. "Gli *hippies* non scindono l'esistenza tra il momento privato e il momento pubblico, ma fanno della loro vita un impasto di femminile e maschile".

Il riferimento alla realtà *hippy* non è l'effimero che rivela ogni riflessione rivisitata trent'anni dopo: la politica come costruzione di un mondo seperato, in cui ciascuno si costruisce la propria società da se stesso, è rimasta la premessa del femminismo che ha avuto il maggiore ascendente sulle donne della sinistra.

La mancata elaborazione di un giudizio storico sulla vicenda del radicalismo politico del XX secolo diventerà poi cancellazione genetica. Una volta prese le distanze con una valutazione sommaria e adottata un'alternativa con una valutazione altrettanto sommaria, la separazione stessa renderà impraticabili riflessioni meno semplicistiche.

Anche su un altro terreno i testi di *Carla Lonzi* testimoniano l'interruzione di memoria. È il terreno dei paradossi delle contraddizioni e delle aporie del femminismo, di cui abbiamo cercato di spiegare altrove l'origine e la natura. *Lonzi* raccoglie nello stesso tempo sia la tradizione egualitaria rielaborata da *Simone de Beauvoir* e dalle correnti nordamericane degli anni Sessanta, sia le nuove tendenze che negli Stati Uniti cominciano a parlare a nome della differenza. Non sappiamo quali fossero (e se ci fossero) i rapporti di *Carla Lonzi* con il femminismo nordamericano, ma i suoi scritti sono in evidente sintonia con le elaborazioni del gruppo newyorkese delle Calzerosse,di cui fanno parte *Shulamith Firestone* e *Anne Koedt.*

Le correnti differenzialiste si rafforzeranno nel corso del decennio successivo e troveranno interlocutori maschili autorevoli, come il vecchio Herbert Marcuse, che parlerà nel 1974 alla Stanford University su invito del *Center of Reseach of Woman* sul contributo di sensibilità ricettiva che le donne potranno garantire al socialismo. (30)

Come *Simone de Beauvoir*, *Carla Lonzi* è convinta che la donna sia una costruzione dell'uomo: "L'immagine femminile con cui l'uomo ha interpretato la donna è stata una sua invenzione". Da questa convinzione coerentemente *de Beauvoir* deduce che il femminismo consista nella liberazione dalla differenza ed esercita una sistematica critica dell'*othering*, come una ventina di anni dopo farà poi anche *Kate Millet.* All'immagine della donna invenzione dell'uomo *Lonzi* contrappone invece una differenza autentica, immediatamente reperibile nella dimensione esistenziale, senza il sospetto che la prima possa aver interferito con la seconda.

La donna, per entrambe pura immanenza, per *de Beauvoir* deve porre la trascendenza diventando simile all'uomo; per *Carla Lonzi* facendo della propria dimensione altra linguaggio e cultura. Nel primo caso viene rimosso il particolare che la tardiva inclusione nella cultura e nella sfera pubblica costringe le donne

che non ha accondisceso alle suggestioni emotive dell'integrazione con l'altro". (33)

Questa tesi è oggi facilmente contestabile, prima di tutto perché pretende di fondare una sessualità politicamente corretta, laddove dovrebbe valere il desiderio e non l'ideologia; poi perché sottovaluta il ruolo che nel piacere possano avere le fantasie legate alla differenza sessuale. Ma qui non è importante la critica quanto l'osservazione che la rivalutazione di quella parte del corpo femminile, così misconosciuta e bistrattata, è anche l'espressione della presenza attiva della lesbica nel femminismo. La lesbica ancora una volta si trova nella condizione esistenziale e psicologica migliore per farsi interprete di un'esigenza femminile, oscurata dall'affettività e dal desiderio sessuale.

L'altra novità della seconda grande ondata del femminismo è infatti l'uscita allo scoperto della lesbica, per la prima volta in modo così evidente, diffuso e teorizzato. Lo scritto di *Anne Koedt* sul mito dell'orgasmo vaginale, a cui direttamente o indirettamente *Carla Lonzi* si ispira, contiene un invito esplicito alle donne a sperimentare anche il lesbismo e a fare del lesbismo una pratica. Il gruppo *Politique et Psycanalyse*, con cui le italiane hanno avuto due importanti incontri nella primavera e nell'autunno del 1972 a La Trance e a Rouen, considera l'omosessualità femminile come "polo dialettico" della sessualità maschile. L'omosessualità non di rado viene anche praticata non solo per la presenza delle lesbiche nel movimento, ma anche come prodotto coerente di una filosofia e di un radicalismo che non accetta le mezze misure sul terreno della sessualità, come sugli altri.

2 d - SEPARATISTE E MASCHILCOMUNISTE

Nella soggettività femminista degli anni Settanta i rapporti tra separatiste e maschilcomuniste (il neologismo è coniato da un gruppo di autocoscienza torinese) sono problematici.

Il secondo termine contrariamente al primo non è entrato nel vocabolario politico, ma non è difficile capire che cosa significhi: le donne del Partito comunista, di Lotta Continua, della Confederazione vicina al PCI ecc. sono subalterne agli uomini, anzi sono uomini tout-court perché si identificano con preoccupazioni e con modelli maschili.

Il primo indica un'organizzazione solo femminile, programmaticamente costituita da sole donne e spesso ha un significato lievemente dispregiativo, ma ha indicato fenomeni politici tra loro assai diversi. Noi preferiamo distinguere tra autonomia e separatismo e identifichiamo il secondo in qualcosa di analogo all'atteggiamento che negli anni Settanta caratterizza i gruppi milanesi di autocoscienza e viene più tardi ereditato dalle versioni più diffuse del "pensiero della differenza".

Separatismo è un atto di separazione da qualcosa della sfera pubblica, dei saperi, del mondo esterno in nome della sua natura maschile. In politica il separatismo è stato il rifiuto delle sue forme specifiche per attività ritenute più consone alla diversità femminile. Proprio delle donne è il confidarsi tra loro, socializzare in uno spazio che non è più privato ma non è ancora pubblico, come fu a suo tempo il salotto, luogo per donne di prestigio e potere, ma anche di riconferma della loro esclusione.

Collocandosi in spazio né privato né pubblico, che per altro è anche proprio della terapia analitica, le donne si sottraggono al frastuono delle grida maschili, al prevalere invadente dei loro modelli e delle loro aspirazioni. Possono partire da se stesse, cioè ascoltare in luogo più appartato e meno rumoroso la voce dei disagi e delle aspirazioni reali di un genere altro rispetto a quello che sempre straparla o ascolta solo chi adopera la sua stessa sintassi e il suo stesso lessico.

Il separatismo gode dei vantaggi dell'autonomia, che è un'esigenza vitale della politica delle donne, ma perde il vantaggio acquisito perché lascia che si cristallizzi al margine, non lo trasforma in politica, non fonda nuovi modi di fare politica, non cambia la politica. Per cambiare la politica è necessario infatti prima di tutto fare politica. Politica letteralmente significa governo della città e fare politica significa determinare cambiamenti nel governo della città.

La soggettività femminista degli anni Settanta fa politica, cioè determina cambiamenti ottenendo le leggi sul divorzio, sull'aborto, sul diritto di famiglia, facendo decadere norme decrepite e vergognose ma anche incidendo sull'identità sessuale e sull'inconscio.

Le femministe che hanno sperimentato la pratica dell'inconscio dovranno oggi ammettere che le modificazioni nell'inconscio e nell'identità sessuale delle donne non dipendono dalla loro paziente opera di scavo, a cui pochissime si sono in verità dedicate.

Sono stati i cambiamenti sociali, politici, culturali, simbolici degli anni Settanta a determinarle. Quando quella spinta è venuta meno le scoperte, che pure con-

ti (e non avrebbe mai potuto avere) la funzione che oggi *Lea Melandri* le attribuisce. "L'autocoscienza - scrive *Lea* - è stata essenzialmente questo desiderio, questa capacità di riscrivere, di ripensare la propria vita, riattraversando gli annodamenti, ancora oscuri, che hanno stretto insieme, sovrapponendoli, divaricandoli, dati fisiologici, sogni, affetti, costruzioni intellettuali, configurazioni simboliche: un innesto di elementi diversi, che si tratta di scomporre e analizzare, far riemergere attraverso lo scavo paziente di ogni donna dentro di sé e l'ascolto collettivo".

Ciò di cui *Lea* parla non è l'autocoscienza degli anni Settanta, prima di tutto perché le donne che la praticarono in grande maggioranza mostrarono di non desiderare affatto di dedicarsi allo scavo interiore e frequentarono i gruppi solo per una breve stagione. Non a caso le molte o le poche che ritennero utile dedicarvisi scelsero più coerentemente l'analisi vera e propria, praticata da una-uno psicoanalista di professione. In secondo luogo, quand'anche di questo scavo ci fosse stato tra le donne necessità e desiderio, non esistevano assolutamente le competenze per praticarlo.

La capacità di "ripensare la propria vita", sovrapponendo, divaricando "dati fisiologici, sogni, affetti, costruzioni intellettuali" è infatti della psicoanalisi e di niente altro. L'autocoscienza di cui *Lea Melandri* parla è quella praticata da lei stessa e da un piccolo gruppo di donne ancora per non pochi anni dopo la sua scomparsa dalla scena politica. In questa seconda versione l'autocoscienza sempre più si avvicina alla pratica analitica vera e propria, con aspetti inizialmente dilettanteschi, ma con una progressiva tendenza alla specializzazione.

Del resto *Lea* è passata per una lunga analisi e da ciò che scrive mostra di avere adeguate conoscenze della materia di cui è cultrice. Le biografie, il raccontarsi reciproco delle donne sono diventati per lei i materiali di un'indagine sperimentale su cui poggiare il suo lavoro e le sue scoperte intellettuali.

A questo punto, però, il ruolo dell'autocoscienza degli anni Settanta resta ancora del tutto da spiegare. Se il confidarsi e il raccontarsi delle donne non ha mai avuto in sé alcun potere di trasformazione; se non può essere il mezzo per l'accesso all'inconscio e lo scavo interiore, come mai ha avuto per qualche anno la forza e l'efficacia che conosciamo?

Quella pratica obiettivamente incredibile è stata efficace nello specifico contesto degli anni Settanta. Le donne che si raccontano non sono donne qualsiasi: negli ambienti maschili da cui provengono hanno imparato la critica ai rapporti tra le classi, tra le generazioni, tra le aree del mondo che per analogia estendono ai rapporti di genere; dispongono di categorie come rivolta, autoritarismo, demistificazione, autonomia, liberazione, patriarcato, cambiamento...

Con la pratica dell'autocoscienza la critica investe anche i rapporti personali, che il velo dell'ipocrisia dell'Italia democristiana e la coda di paglia degli uomini di sinistra ha preservato dai cambiamenti. È anche così che in un paese ancora misogino e sessuofobico si realizzerà la modernizzazione troppo a lungo ostacolata dell'ingombrante presenza della Santa Sede.

Inoltre i gruppi di autocoscienza rappresentano a loro modo strutture organizzative, sia pure assai fragili e precarie, che consentono alle femministe di svolgere il loro ruolo di intellettuali organiche.

Il confidarsi reciproco delle donne avviene infatti in presenza di griglie interpretative che spiegano e indirizzano racconti che sarebbero altrimenti privi di significato politico.

Con questo metodo e per gli effetti di cassa di risonanza delle manifestazioni, la generazione femminile del '68 impara cose che non ignorava del tutto, ma nemmeno conosceva compiutamente: nella donna sessualità e procreazione sono separate; il piacere femminile è legato a un organo, il clitoride (femminilizzato a furor di popolo e che anche noi poi nomineremo al femminile) per nulla implicato nel rapporto sessuale; la dinamica del coito (penetrazione e orgasmo maschile) corrisponde evidentemente al desiderio dell'uomo; l'ostilità nei confronti della clitoride che va dall'ablazione, a cui milioni di donne sono ancora sottoposte, alla convinzione freudiana che diventare donna significhi rinunciarvi, illustra egregiamente la natura della relazione tra i sessi.

Queste sbrigative annotazioni sull'autocoscienza resterebbero comunque troppo parziali, se non ve ne aggiungessimo un'altra. Nel corso degli anni Settanta la critica al mito dell'orgasmo vaginale si trasforma in mito della clitoride a causa di una combinazione tra aspetti sessuali e socio-simbolici propria del femminismo e per altro già vista.

Alla metà del decennio circola un testo di *Carla Lonzi*, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in cui vagina e clitoride diventano la base materiale, carnale di due diversi tipi di donna, la donna subalterna e la donna libera. "La donna vaginale è quella che, in cattività, è stata portata a una misura consenziente per il godimento del patriarca, mentre la clitoridea è una

quistare spazi da cui sarebbero state altrimenti escluse; hanno ascoltato, citato, ossequiato maestri di sesso maschile, fossero essi Lacan o Severino, sia pure per decostruirne o femminilizzarne il pensiero.

2 e - La crisi del soggetto femminista degli anni Settanta, il mito della confessione e la stagione del "pensiero della differenza"

La soggettività femminista degli anni Settanta entra in crisi in parte per le medesime ragioni che mettono in crisi tutti i movimenti di quegli anni, in parte per ragioni specifiche. Si inceppa in primo luogo la dinamica che ha prodotto mobilitazione sociale e conquiste parziali a partire dal 1968-'69. Essa consiste nella combinazione tra la capacità della gioventù radicalizzata di suscitare movimenti rivendicativi e quella dei sindacati e del Partito comunista di trasformare la pressione in un'azione riformatrice compatibile con i rapporti di forza interni e gli equilibri internazionali.

La crisi sopraggiunge, quando appare chiaro che per una logica cumulativa può prodursi comunque un'azione destabilizzatrice fuori dal controllo sia del PCI, sia delle forze politiche moderate. L'effetto più temuto e obiettivamente eversivo è l'irresistibile crescita elettorale del Partito comunista, che si realizza per la politicizzazione delle spinte rivendicative diffuse in tutto il corpo sociale.

Sullo sfondo del conflitto sociale e politico una colonna sonora di bombe, di rumore di sciabole, di messaggi in codice ancora oggi non del tutto decifrati spiega a chi deve comprendere che esistono limiti non superabili di cambiamento. L'elemento di *bluff* , su cui una parte della sinistra insiste eccessivamente in quegli anni, consiste non nella minaccia in sé ma nella posizione dei limiti. Per circa dieci anni dopo la strage di piazza Fontana, la società italiana continuerà a essere caratterizzata da lotte, riforme sociali e democratiche, rafforzamento della presenza delle sinistre nelle assemblee elettive.

Nello stesso tempo però, nel gruppo dirigente del Partito comunista è mostrata la decisione di spezzare in qualche modo la dinamica pressione sociale-conquiste che moltiplica i movimenti rivendicativi, alimenta l'instabilità sociale, condiziona in maniera unilaterale l'opera di mediazione degli apparati. La crisi dei movimenti rivendicativi, e quindi delle formazioni giovanili rivoluzionarie che se ne alimentano, si produce quando PCI e sindacati smettono di cedere alle pressioni, chiudendosi anche alle rivendicazioni economicamente più compatibili e modeste con l'obiettivo tutto politico di produrre il riflusso dell'attivismo sociale.

Quel che ritarda gli effetti di una decisione già presa nella prima metà degli anni Settanta è che la sua realizzazione non può essere omogenea perché non sono omogenei al loro interno gli apparati, ma anche perché non è omogenea la realtà sociale che si vuole ridurre alla ragione.

Nei grandi e medi complessi industriali la dinamica della pressione sarà spezzata solo alla metà degli anni Ottanta con la definitiva liquidazione dei consigli e dopo un vero e proprio conflitto sociale tra gli impiegati dell'apparato e l'organizzazione di lavoratrici e di lavoratori in produzione.

In questo contesto si determina la crisi della soggettività femminista degli anni Settanta. Nel composto chimico si riduce drasticamente il numero delle molecole dell'elemento costituito da donne della sinistra e non si tratta solo di una questione quantitativa: c'è anche una perdita di prospettive, di magnanime illusioni, di senso dell'orientamento politico.

Ma le ragioni della crisi sono anche specifiche dei movimenti di donne. Come è già avvenuto ai primo del XX secolo, alla conquista dell'obiettivo su cui si sono concentrati l'attenzione e gli sforzi di donne di diversa collocazione politica, segue la tendenza alla dissoluzione dei legami costruiti per conseguirlo. Ciascuna porzione di movimento viene nuovamente riassorbita nei progetti del contenitore maschile in cui alloggia, non solo per subalternità ma anche per obiettiva convergenza di interessi, perché in quei contenitori e non altrove si può sperare di aver cura di salari, occupazione, alloggi, servizi ecc. cioè delle preoccupazioni reali delle donne reali. Nel 1978 viene approvata la legge 194 sull'aborto, che per le donne non ha un'importanza minore del diritto al suffragio ma ha nemici ben più pervicaci e potenti.

Nello stesso periodo anche nel femminismo separatista si determina una crisi di tutt'altra natura, che comunque contribuisce a una fase di prolungato silenzio. La pratica dell'autocoscienza ha esaurito la sua funzione positiva, che è stata prima quella di rivolgere le armi della critica contro la qualità dei rapporti

tinuano a essere fatte nei luoghi politici di donne, non sono state più capaci di incidere sul complesso della società, sono divenute letteratura e cultura, talvolta di buona qualità ma comunque altro dalla politica.

Del rapporto tra separatiste e maschilcomuniste è testimone la vicenda della legge sull'aborto. Sul tema dell'interruzione volontaria di gravidanza si è sviluppato al di qua delle Alpi un conflitto politico e di genere tra i più duri, mai metabolizzato dalla società italiana. Accanto alla resistenza tenace dell'integralismo cattolico e delle destre, è stata evidente una ripulsa laica e più delle altre tutta maschile (perché non inquinata dalla superstizione religiosa o razzista) per l'esclusione dell'uomo dalla decisione.

Eppure l'ostilità del femminismo separatista non riguarda solo i contenuti della legge che il movimento nel suo complesso ritenne moderata e criticò, solo in parte a giusta ragione. Riguarda prima di tutto il valore dell'obiettivo in sé, che appare deviante rispetto ai reali interessi del genere femminile.

"Quale libera scelta può esservi - si chiede *Carla Lonzi* - in un mondo in cui la cultura incarna esclusivamente il punto di vista maschile sull'esistenza, condizionando così a priori ogni libera scelta della donna?" "L'aborto è una violenza aggiunta alla violenza: se la sessualità da cui derivano le gravidanze indesiderate risponde solo ai desideri maschili, a cui le donne si piegano per subalternità ideologica, allora l'aborto semplicemente la replica e la legittima. Le donne di via Cherubini, in un documento del 1975, spiegano che "l'aborto di massa negli ospedali non rappresenta una conquista di civiltà perché è una risposta violenta e mortifera al problema della gravidanza e, per di più, colpevolizza ulteriormente il corpo della donna". (34)

L'ostilità si estende alle grandi manifestazioni di piazza non solo per ciò che dell'aborto si pensa, ma anche perché così si ricalcano le forme della politica maschile. "Per quelle che avevano questa consapevolezza, il femminismo che allora trionfava sulla scena sociale costituiva uno spettacolo quasi insopportabile di subordinazione femminile vissuta da molte come protagonismo". (35) E del resto quale prova migliore della subalternità ai modelli maschili che la soddisfazione dei "compagni" per le prestazioni femministe?

Più tardi il femminismo separatista sosterrà la depenalizzazione, ma non sarà mai chiarito come e perché quest'obiettivo avrebbe evitato l'alleanza con l'altro sesso e la compromissione con istituzioni maschili, dal momento che anche la depenalizzazione avrebbe richiesto la battaglia parlamentare di partiti a maggioranza e direzione maschile. Né sarà chiarito con quali mezzi le donne avrebbero potuto fare pressione sui partiti, visto che il rifiuto delle manifestazioni non per questo decade.

Contrariamente a ciò che alcune sembrano credere, la sinistra non è soddisfatta, in modo particolare il Partito comunista che su divorzio e aborto ha avuto una lunga storia di rimozioni e di silenzi. E quante ricordano che una delle prime manifestazioni femministe viene caricata dai servizi d'ordine congiunti del PCI e di un'organizzazione giovanile rivoluzionaria?

Alle donne che manifestano viene rimproverato di credersi protagoniste, di voler essere al centro della scena, come se l'apparire non fosse una delle specifiche tattiche della politica. Esibizioniste, sedotte dal potere maschile, alla ricerca dissennata di protagonismo sociale sono anche MLD e UDI che nel 1979 presentano una legge di iniziativa popolare contro la violenza sessuale. Si tratta di un'iniziativa poco opportuna perché in mancanza di una materia su cui legiferare, come avrebbe potuto essere invece una rete stabile di centri contro la violenza, le misure concrete sono in genere repressive e costrittive.

Ancora una volta però, le obiezioni non sono ai contenuti di una legge, ma allo strumento della legge in quanto tale. E uno degli argomenti merita davvero di essere ricordato: "Quelle donne che si affidano allo strumento della legge non possono tenere conto della complessità delle scelte femminili (...), perché la legge ha necessariamente la forma di previsione astratta. Esse, quindi, finiscono per delimitare i problemi di una categoria di donne, ovviamente le più svantaggiate, e presentarli come tipici della condizione femminile nel suo complesso. Questa operazione appiattisce le donne alla condizione più misera, nega visibilità alle loro scelte differenti come alle reali possibilità che hanno di cambiare la realtà a proprio favore, e in questo modo si nega l'esistenza del sesso femminile - esiste soltanto una 'condizione femminile' in cui forse nessuna si riconosce veramente". (36)

L'inefficacia del separatismo o almeno della sua versione a lungo egemone nel femmnismo italiano ha una sua inequivocabile prova. Sul terreno su cui avevano interesse a collocarsi e a contare, le teoriche del separatismo si sono ben guardate dal praticarlo. Sono entrate in un'istituzione rigidamente maschile come quella delle baronie accademiche; hanno percorso un iter accidentato e sempre in qualche misura compromissorio; hanno costituito *lobbies* femminili per con-

di democratizzazione e civilizzazione dello spostamento e del capovolgimento, ma non si può fare a meno di notare la pertinenza delle sue osservazioni rispetto alla situazione attuale.

Inoltre il mito che lega femminismo e scavo interiore è in ultima analisi ancora un postumo del differenzialismo. Come proprio delle donne è uno spazio solo in parte pubblico, un'intercapedine tra pubblico e privato, come non si addice alla donna manifestare e fare baccano per le strade, così propri delle donne sono l'interesse per il privato, per l'intimità, per la sessualità, per i sentimenti. In questo modo le donne vengono costrette in un orizzonte terribilmente angusto, per quanto importanti possano poi essere per loro gli aspetti quotidiani e privati dell'esistenza.

Per altro un'individuazione che percorre sempre le stesse vie è una contraddizione in termini. Le donne si liberano della Donna in modi diversi, individuali o collettivi, ma non identici. Ci sono donne che amano guardare al proprio interno e altre che amano guardare in alto, in avanti oppure indietro; ci sono donne che amano scavare in se stesse e altre che preferiscono scavare civiltà sepolte oppure non scavare affatto.

Questo vuol dire che se l'intimità, la biografia, la sessualità, le fantasie e i desideri sono una specializzazione, una passione intellettuale, un lavoro di ricerca utile a tutte, allora va bene, anzi benissimo.

Se invece sono la liberazione autentica, contrapposta all'emancipazionismo, cioè alla trasformazione delle condizioni materiali dell'esistenza, allora molte cose andrebbero ridiscusse.

Anche la nozione di liberazione a dire il vero andrebbe ripensata. Si tratta di un importante paradigma analogico, come per altro tutti i paradigmi fatti propri dal femminismo, che ha creato un immaginario utile, ha fatto pensare alla vicenda politica delle donne come a un cammino nel corso del quale sarebbe cambiata prima di tutto l'identità sessuale, così profondamente condizionata da un ruolo sociale subalterno.

Abbiamo già visto che fin dai primi suoi passi il femminismo ha avvertito lucidamente che le donne non avevano dei problemi solo con gli uomini, ma anche con se stesse, con l'esterno "ripiegato", con l'ordine simbolico, con gli aspetti stereotipi e normativi del genere ecc.

Anche per questo la nozione di liberazione ha avuto tanta fortuna e la sua attuale crisi è soprattutto crisi dell'altro polo del rapporto analogico, del mondo maschile che l'ha riscritta e utilizzata.

Ma la liberazione, come l'ordine simbolico della madre o la società dei liberi e degli uguali, è un'immagine orientativa e le sue implicazioni immediate restano ogni volta da discutere secondo i contesti e le dinamiche del mondo reale.

La liberazione come liberazione dagli aspetti costrittivi del genere, come trasformazione del genere in una costruzione egualitaria si può ipotizzare solo come prodotto di un processo storico, di trasformazioni sociali, culturali, politiche, simboliche ecc. complesse e i cui esiti sono poi oggi difficilmente immaginabili. Questo processo non può essere sostituito da esercizi spirituali, da un lavoro in cui ciascuna riplasmi se stessa, non solo perché non si può proporre alle altre donne di trasformarsi in un esercito di autoterapeute, ma anche perché non è vero che la confessione rende libere. A scavare in se stesse alla ricerca dell'aldilà di se stesse, si rischia di non trovare altro che delle se stesse più stanche, invecchiate e disincantate.

C'è inoltre ancora un'osservazione da fare a proposito della ricerca sulla sessualità, sui sentimenti, sull'intrico di fantasie, desideri, paure che costituiscono una biografia femminile. Il lavoro di Lea Melandri ha avuto il merito non solo di essere una delle poche riflessioni sui limiti della differenza, ma anche di deideologizzare il femminismo, mostrando quanto i rapporti tra donne e uomini siano più complessi di quelli del semplice rapporto di potere.

Ma se questa riflessione è un progresso rispetto all'ultraradicalismo degli anni Settanta, a cui tutte abbiamo pagato un tributo di semplificazioni, illusioni e manicheismo resta fuori dalle sue prospettive appunto la natura delle resistenze.

La psicoanalisi infatti, nel cui campo d'azione Lea ha situato la sua ricerca, è strumento utile non solo perché spiega in quale modo le norme sociali vengano interiorizzate o quale ruolo abbiano nella nostra storia personale sensazioni e fantasie legate alla vicenda originaria. Sia nelle sue versioni ortodosse sia in quelle femministe la psicoanalisi in modi diversi registra la matrice inconscia del femminismo come "movimento reale che abolisce lo stato di cose presente", soggettività politica e complesso di discorsi e di analisi finalizzate a orientare l'agire.

Le resistenze sono reperibili nella sessualità e nell'affettività non solo ma soprattutto per quel che riguarda le lesbiche; per le donne eterosessuali l'attenzione dovrebbe spostarsi in larga misura nel simbolico, cioè sul rifiuto persistente del genere femminile di

privati, poi di dare voce all'omosessualità femminile e ai desideri di cui altrove non parla nessuna.

Questa attività non è stata l'unica perché è stata affiancata dalla costruzione di luoghi di incontro, librerie, centri culturali (il centro culturale *Virginia Woolf* si costituisce a Roma nel 1978) che hanno una diffusione molto limitata ma continuano a essere collettivi in cui si producono idee. Per quanto poche e talvolta peregrine saranno le sole a circolare nella sinistra, a testimonianza di quanto sia stato profondo lo sradicamento del femminismo dalla sua cultura e dalla sua tradizione.

Le iniziative del fare da sé, sempre contrapposte alla logica delle rivendicazioni, non sono tuttavia sufficienti e possono servire solo a comunicare qualcosa all'esterno come per alcuni anni hanno fatto i gruppi di autocoscienza. Intorno al 1974-75, mentre ancora nascono qua e là per la penisola gruppi spontanei che la sperimentano, l'esigenza di trovare qualcosa di nuovo produce un'ulteriore psicoanalizzazione del femminismo con la pratica dell'inconscio che ancora più allontana dalla politica e aggrava gli aspetti dilettanteschi della cultura femminista.

Ma intorno al 1977 il femminismo separatista conosce una specie di scissione, se è lecito usare questo termine per una realtà così fluida. Un settore che fa capo a *Lea Melandri* e darà vita più tardi alla rivista *Lapis* prosegue sulla via dello scavo interiore, spostando progressivamente l'attenzione dalla sola sessualità alla più complessa combinazione di sesso e sentimenti, fantasie e desideri che costituicono una biografia femminile.

Per quanto il lavoro intellettuale di *Lea Melandri* costituisca per il femminismo un patrimonio a cui si potrà ancora a lungo attingere, l'attenzione esclusiva alla vita intima, le pratiche che l'accompagnano, i presupposti che la fondano dovrebbero essere oggi sottoposti a una profonda revisione, anche per recuperare la loro parte utile e impedire che su di essa scenda tra qualche anno l'oblio.

Le pratiche dello scavo interiore - a parte ogni legittima considerazione sulle competenze - si basano sull'assunto non verificato della funzione liberatoria della confessione, che la psicoanalisi mutua dalla tradizione cristiana, come osserva Foucault, che pure è consapevole del ruolo progressivo ed emancipatorio del contributo di Freud alla conoscenza.

Nel primo volume della *Storia della sessualità*, *La volontà di sapere* Michel Foucault spiega come una tecnologia specifica (la confessione) sia stata costruita ai fini di un controllo individuale che sorveglia non solo gli atti, ma i pensieri più reconditi, i desideri più profondi, le fantasie più segrete. Al centro della confessione si trovano invariabilmente atti e pensieri legati alla sessualità, che svelano al pastore la reale disposizione di un'anima.

"L'obbligo alla confessione, che ci è ora rinviato a partire da tanti punti diversi, è ormai così profondamente incorporato in noi che non lo percepiamo più come l'effetto di un potere che ci costringe; ci sembra al contrario che la verità, nel più segreto di noi stessi, non "chieda" che di farsi luce; che se non vi accede è perché una costrizione la trattiene, perché la violenza di un potere pesa su di essa e non potrà articolarsi alla fine che al prezzo di qualcosa come una liberazione. La confessione rende liberi...".

La psicoanalisi per Foucault è in un rapporto di continuità con la confessione cristiana, ma anche uno strumento di resistenza interna, perché se da una parte vuole mettere a tacere la sragione nel rapporto taumaturgico medico-paziente, dall'altra dà voce alla sragione che la psichiatria del XIX secolo aveva messo a tacere. La psicoanalisi reinterpreta la secolare ingiunzione alla confessione nei termini di un'ingiunzione a eliminare quel che è stato rimosso.

Nel complesso del lavoro di Foucault queste affermazioni non negano il valore della psicoanalisi, ma invitano a non farsi illusioni sulle capacità liberatorie della confessione; a non immaginare che la sessualità (e ciò che della vita affettiva vi si costruisce intorno) come la verità nascosta dal silenzio e dalla repressione. L'interiorità è un'esteriorità ripiegata, spiegherà Deleuze nel tentativo di tradurre in un'immagine la posizione di Foucault. Ed è anche per questo - ma la postilla è nostra - che un femminismo che non si proponga di modificare anche la realtà esterna è destinato a non andare lontano.

Quando in certe discussioni femministe alcune si chiedono come mai l'esibizione di sesso, il parlare di sesso, l'amplificazione mediativa del privato più intimo non abbiano prodotto adeguati effetti liberatori, viene in mente la critica di Foucault a Wilhelm Reich. Se tante cose sono cambiate nel comportamento sessuale delle società occidentali - osserva Foucault - senza che si sia realizzata nessuna delle promesse o condizioni politiche che Reich vi legava, è perché tutta questa "rivoluzione del sesso" non rappresentava niente di più di uno spostamento ed un capovolgimento tattici del grande dispositivo della sessualità. Si può certo obiettare che Foucault sottovaluta gli aspetti

2 f - Le ragioni storiche del paradigma politico della differenza

Nel corso degli ultimi decenni del secolo scorso differenza è stato un termine ubiquitario non solo perché ha transitato dalla linguistica, alla psicoanalisi, alla filosofia, alla politica ma anche perché ha assunto significati diversi e talvolta incompatibili. Con un solo termine il femminismo ha detto infatti tutto e il suo contrario, ripetendo alla fine quel che aveva già elaborato nella prima ondata dei movimenti di donne tra la fine del XIX e i primi del XX secolo, sia pure in maniera più colta e meno ideologica.

Come abbiamo visto, nella vicenda del femminismo in genere e in modo particolare nei grandi movimenti di lotta per i diritti politici e sociali erano state adottate tattiche diverse, condizionate dalle esigenze specifiche di questo o quel settore di donne e dai linguaggi degli uomini su cui si intendeva esercitare una pressione. Le femministe avevano rivendicato diritti e ruoli in nome della differenza, cioè buone qualità femminili; li avevano rivendicati in nome dell'uguaglianza e della comune appartenenza al genere umano o dell'unicità e dell'irripetibilità di ciascun individuo.

Un desiderio di ingresso nella sfera pubblica era stato paradossalmente anche il movente di donne che negavano l'emancipazione, perché legate ad ambienti maschili particolarmente conservatori, ma costretti a mobilitare contro il femminismo le loro donne. Anch'esse si erano avvalse del concetto di differenza, sviluppando talvolta idee di una certa acutezza e caratterizzate comunque da una sorta di patriottismo femminile, da un vago senso della superiorità delle donne.

Tutte queste posizioni torneranno nel dibattito degli ultimi decenni del XX secolo, naturalmente in altre forme, ma per una ventina di anni o poco più parleranno tutte in nome della differenza.

La prima cosa che deve essere spiegata è come mai questa nozione abbia assunto per un certo periodo la funzione di equivalente generale del radicalismo politico e culturale.

La diffusione e la versatilità del termine fino ai primi anni Novanta hanno precise ragioni storiche: la differenza e le sue metamorfosi si possono considerare una grande metafora in movimento della storia di circa quaranta anni. La vicenda comincia negli anni Cinquanta con l'inizio dell'ultima fase della rivoluzione algerina (1954) e con il XX congresso del PCUS (1956); la dinamica di questi eventi produrrà un fenomeno noto, ma forse non del tutto compreso nelle sue conseguenze, soprattutto per il modo in cui ha ristrutturato i discorsi del radicalismo politico. Il fenomeno è il ruolo di compensazione che la rivoluzione africana e le rivoluzioni anticoloniali giocano nell'immaginazione politica di fronte alla delusione prodotta dal "socialismo reale" e dalla mancata rivoluzione in Occidente. La compensazione implica, e non potrebbe essere diversamente, anche una forte valorizzazione delle idee e delle costruzioni intellettuali con cui queste rivoluzioni parlano di se stesse e che sono naturalmente costruzioni intellettuali di tipo nazionalista, schemi politici propri del nazionalismo.

L'apertura di una parte della sinistra al nazionalismo degli oppressi è stata a suo tempo un segno di vitalità e di intelligenza.

Della tradizione marxista si deve dire che ha avuto nei confronti dei movimenti di liberazione nazionale un atteggiamento profondamente differenziato e quindi molto simile a quello che ha caratterizzato il suo rapporto con il femminismo.

Michael Löwy in un interessante saggio sul rapporto tra marxismo e nazionalismo ha raccontato la sua storia complessa.

Marx riconobbe il carattere progressivo dei movimenti delle nazionalità oppresse in Europa e simpatizzò in modo particolare con quello polacco; Engels condivise le idee del suo compagno, ma poi utilizzò la categoria neohegeliana dei "popoli senza storia" destinata a scomparire.

Marx e Engels insieme non videro ciò che era ancora fuori dalla loro possibilità di vedere, cioè l'importanza che la storia e la cultura hanno nella formazione della classe operaia, che non è mai solo il prodotto dell'organizzazione del lavoro ma anche di fatti culturali, storici, simbolici e di esperienze politiche vissute da una generazione e non da un'altra, da un settore e non da un altro.

I diversi marxismi hanno poi manifestato verso i movimenti di liberazione nazionale tutti gli atteggiamenti possibili. Le chiusure sono state legate talvolta a incomprensioni, a integralismo classista, all'adozione di schemi lineari di lettura della storia, per cui le oppressioni diverse da quelle di classe sarebbero state relitti del passato.

Ma le più minacciose e gravide di conseguenze sono derivate da concrete complicità con uno stato

essere rappresentato come inferiore, castrato, mancante, materia, spazio, passività, oggetto e natura.

Infine vorremmo rispondere alla domanda che Lea pone nel suo ultimo libro e spesso anche nelle discussioni, sulle ragioni per cui tanto materiale di intelligenza sul piano della storia e dell'inconscio non abbia prodotto un'intelligenza del mondo diversa da quella che abbiamo ereditata.

A parte i limiti della confessione, la risposta è che nulla viva al margine del margine, in un ambiente di trenta metri quadrati ha mai prodotto qualcosa d'altro che se stesso.

Negli anni Settanta, malgrado i suoi caratteri improvvisati e rudimentali, l'autocoscienza ha cambiato qualcosa nella società italiana, perché è stata trasformata in politica dalle manifestazioni di massa e dalla circolazione nelle strutture organizzative della sinistra.

Un lavoro invece ben più convincente e capace di scavare a fondo non ha cambiato nulla di nulla perché non ha saputo e non ha voluto farsi politica.

L'altro ramo della divaricazione è rappresentato dalla *Libreria delle donne* di Milano, che avrà per una decina d'anni o anche più una notevole influenza sul femminismo delle donne della sinistra

Con la differenza rispetto agli anni Settanta che la crisi dei movimenti e delle organizzazioni rivoluzionarie, poi del sindacato dei consigli, poi della sinistra nel suo complesso cambia il composto chimico. Rifluito anche il movimento delle donne, il femminismo separatista resta padrone del campo e riceverà l'apporto di non poche donne deluse dalla dinamica del "caso italiano", disorientate dagli eventi internazionali e alla ricerca di nuovi miti a causa del logoramento dei vecchi.

Spesso delle rotture e delle separazioni è difficile capire a distanza di anni e sulla base della sola carta scritta le ragioni effettive, a meno che una vicenda del mondo esterno non segni lo spartiacque.

In questo caso però le ragioni che determinano il bivio appaiono chiaramente dalla costruzione intellettuale elaborata dalle donne della *Libreria*, in particolare da *Luisa Muraro*.

Di quella costruzione non si può fare che una lettura critica, come una tra le più bizzarre e inutilizzabili mai concepite dal femminismo, ma paradossalmente al momento della rottura le ragioni sono dalla sua parte.

Le pratiche legate all'autocoscienza hanno il limite di non incontrare resistenze effettive al patriarcato ed esauriscono rapidamente la loro funzione, una volta che gli strumenti della critica acquisiti nella sfera pubblica siano stati rivolti ai rapporti privati.

La convinzione che la sessualità, nei modi in cui di solito si esercita con gli uomini, sia l'espressione di una profonda subalternità culturale e sociale, l'assunto implicito (ma non di rado anche esplicito) che l'omosessualità sia la linea rossa di lotta al patriarcato, costituiscono solide premesse di una immagine della femminilità particolarmente oppressa e subalterna. Dal momento che le eterosessuali rappresentano la maggioranza delle femministe e dal momento che esse verificano che, malgrado tutti i surrogati della terapia analitica, continuano a desiderare il patriarca, l'immagine di rimando della donna non può che essere di un'oppressione profonda.

Questo episodio, insieme alle altre parabole sulla soggettività che abbiamo ricostruito e narrato, mostrano quanto singolari e complesse siano le dinamiche che fanno e disfano le soggettività. Le lesbiche hanno avuto nel corso dell'intera storia della politica delle donne un decisivo ruolo sociosimbolico, che abbiamo paragonato a quello degli ebrei nella fase rivoluzionaria e internazionalista del marxismo. Ma quando l'identificazione pretende di essere totale, si rivela dannosa per le une e per le altre. Alle une fa credere che si possa comandare al desiderio; alle altre preclude la possibilità di quello spazio autonomo, di cui nelle società occidentali hanno cominciato a crearsi le possibilità.

Anche i riferimenti teorici a Lacan, o almeno le interpretazioni che ne vengono date, accentuano l'afasia delle donne e la riduzione del loro linguaggio al sintomo. Inoltre l'orizzontalità, la sorellanza, il rifiuto delle gerarchie ecc. si rivelano spesso anch'essi più sintomi che virtù, cioè espressione della disistima reciproca che caratterizza gli/le oppressi/e e della loro tendenza ad affidarsi proprio a coloro che li/le opprimono ed escludono.

La *Libreria* propone perciò di spostare l'asse verso la dimensione effettiva della resistenza, quella simbolica e si avvicina così proprio al territorio della politica. Ma un rifiuto che resta tenacissimo e aggravato dalla situazione obiettiva, l'affezione al piccolo gruppo in cui si esercita la pratica come parola e relazione personale renderanno del tutto inefficaci sia l'intuizione, sia il dispiego di mezzi intellettuali con cui verrà elaborata.

Sulle narrazioni della *Libreria* saremo costrette più oltre a ritornare.

ticismo - ingenuità, irrequietezza, libertà, rigoglio.

Nei discorsi di Fanon sulla *negritude* si alternano giudizi assolutamente contraddittori.

La *negritude* non ha alternative, evita agli intellettuali di rompere gli ormeggi con il loro popolo, di diventare gente senza sponda, senza limite, senza colore, apatridi e non radicati.

La *negritude* è un riflesso simile alla contrazione muscolare, uno stato d'animo che libera e sparpaglia energie inconsce, l'antitesi affettiva se non logica dell'insulto dell'uomo bianco.

Nello stesso tempo la tendenza a razzializzare le loro rivendicazioni condurrà gli intellettuali in un vicolo cieco, anche se questa tendenza è solo la reazione ovvia ai bianchi, che di fronte ai "negri" fanno di ogni erba un fascio. "La *negritude* - scrive Fanon - ha il suo primo limite nei fenomeni che rendono conto dello storicizzarsi degli uomini". Una cultura così razzializzata non può che separarsi dall'attualità nella ricerca delle origini e ridursi a esotismo e costume, mentre la cultura vera schiva le semplificazioni ed è all'opposto del costume.

Ma c'è di più: riattualizzare le tradizioni abbandonate è andare contro il proprio popolo e non già riproporne il nucleo originario e genuino. Per quanto la persistenza di forme culturali nazionali sia già una manifestazione di resistenza, essa rinvia alle leggi dell'inerzia e si contrae in un nucleo sempre più striminzito, inerte, vuoto, privo di creatività.

In realtà quel che Fanon chiede alla *negritude* è di rappresentare l'espediente psicologico che consenta all'intellettuale colonizzato di prendere le distanze dal colonizzatore, malgrado il fascino della sua cultura e il debito che come intellettuale ha contratto nei suoi confronti. Prendere le distanze però significa allontanarsi da qualcosa per ritrovarsi in qualche altra e ciò che la negritude non può dargli è un luogo in cui egli possa esistere nello stesso tempo come intellettuale e come colonizzato libero dai condizionamenti del colonizzatore.

L'intellettuale colonizzato non troverà mai nella storia del suo paese qualcosa di paragonabile alla cultura del nemico europeo, perché la propria è una cultura interrotta e "mineralizzata" da secoli di oppressione coloniale e sempre il confronto sul passato sarà tra due realtà asimmetriche, una delle quali si è nutrita delle potenzialità dell'altra.

E il colonizzato poi non può davvero rivendicare caratteristiche proprie perché, in ultima analisi, egli è una costruzione del colonizzatore: è invidioso e isterico, ha l'affettività a fior di pelle e scarica la furia trattenuta, che non può rivolgere contro l'autentico nemico, in conflitti fratricidi o nella possessione e nella danza perché il cerchio della danza è un cerchio permissivo e tutto è consentito al suo interno.

Il colonizzato quindi non può guardare al passato né al presente, ma può guardare al futuro: saranno il combattimento e la lotta a rimettere in moto una dinamica nella quale il colonizzato trasformerà se stesso e la cultura "mineralizzata", che riprenderà vita e non sarà più quella del colonizzatore, ma nemmeno la tradizione, solcata nelle fasi di conflitto da correnti centrifughe.

Con l'inizio della lotta, quando comincia il processo di decolonizzazione e liberazione, tutto cambia: le famiglie rivali si riconciliano, amici e nemici non sono più gli stessi, nasce la solidarietà tra gli oppressi; ci si stacca dalle pratiche magiche e dalla possessione perché il colonizzato non ha bisogno di trasferire il conflitto sul piano fantasmagorico e rivolgere la furia contro se stesso. La rivoluzione, la liberazione non è solo una straordinaria terapia collettiva ma restituisce anche vita alla cultura e fa nascere la letteratura di lotta, espressione di energie liberate che si manifestano dapprima nel genere poetico e tragico...

Lo schema dinamico riflette la dimensione politica in cui Fanon pensa l'identità nazionale, cioè una rivoluzione permanente contadina in grado di regolare i conti non solo con il colonialismo, ma anche con i vecchi capi feudali e con la borghesia compradora delle città. Questo schema somiglia a quello descritto più tardi dal libro di Walser che lega il radicalismo politico al modello dell'Esodo, per cui la liberazione è un percorso, un movimento in avanti verso una terra promessa, che si può raggiungere unendosi per marciare insieme attraverso il deserto. Il movimento indica non solo il desiderio di andare altrove, cioè di avere una condizione diversa da quella in cui si è costretti a vivere, ma anche una tensione trasformativa perché un soggetto oppresso non può pensare di cambiare il mondo fuori di sé, senza cambiare anche se stesso, diventando cioè diverso da ciò che l'oppressore lo ha reso.

I dannati della terra accese nella sinistra europea un appassionato dibattito e non mancò chi fece notare la contraddizione più evidente del discorso pure così lucido di Fanon, che teorizzava l'esigenza di sottrarsi al fascino della cultura occidentale, servendosi della psicoanalisi, prodotto sia pure eccentrico dell'Occidente.

colonizzatore o imperialista oppure dal rapporto con nuove forme del nazionalismo russo traversiste da internazionalismo proletario.

Le aperture sono state l'effetto dell'applicazione coerente di un'immagine ugualitaria delle relazioni umane, estesa dalle classi ai generi, alle nazionalità, alle minoranze razziali ed etniche.

Sul piano delle teorie e delle idee le concezioni chiuse si sono spesso distinte per la tendenza a definire una serie di rigidi criteri (lingua, territorio, vita economica, formazione psichica ecc.) perché una nazionalità potesse essere riconosciuta come tale. Quei criteri sono diventati un vero e proprio letto di Procuste e un ostacolo alla comprensione, tra l'altro, delle comunità nazionali eterodosse.

Le concezioni aperte hanno definito le nazionalità in primo luogo come il prodotto di un destino storico comune. In altri termini, la nazione non è solo cristallizzazione di avvenimenti passati, un "pezzo di storia solidificata", ma anche "il prodotto mai compiuto di un processo continuo"... "Ritengo che questo tipo di analisi non dogmatico - scrive Löwy - conduca logicamente alla conclusione per cui una nazione non può essere definita solo sulla base di criteri astratti, eterni e obiettivi. La dimensione soggettiva, cioè la coscienza di un'identità nazionale, è altrettanto importante.

Certamente questi fattori soggettivi non sorgono dal nulla; sono il risultato di un insieme di condizioni storiche: persecuzioni, oppressione, discriminazione ecc. Ma ciò significa che in ultima analisi non sarà qualche esperto dottrinario munito di una lista di caratteristiche obiettive che deciderà se una comunità costituisce o no una nazione, ma la comunità stessa...". (37)

Questa osservazione ci è sembrata importante perché nella diffusione a sinistra di schemi e temi nazionalisti decisivo sarà il ruolo di una comunità eterodossa, come la comunità afroamericana. Le idee, i discorsi, le formule, i temi... viaggeranno con biglietti di andata e ritorno dalla Francia agli Stati Uniti, dagli Stati Uniti alla Francia. E non per caso.

La Francia non solo è stata per secoli la nazione colonizzatrice dell'Africa, ma anche il nemico della rivoluzione algerina, che segnò profondamente la coscienza di un certo tipo di intellettuale democratico.

Gli Stati Uniti sono cresciuti in forza economica e sociale sul lavoro schiavistico di donne e uomini strappati all'Africa e la lotta per i loro diritti è stata pressapoco l'equivalente di una rivoluzione, forse nel suo complesso non meno cruenta e drammatica di quelle che hanno avuto luogo nel continente d'origine.

Il tema della differenza era già stato introdotto in Francia prima della seconda guerra mondiale dal movimento della negritude fondato, con la rivista che ne rappresenta la voce (*Présence africaine*) da Aimé Césaire per cui l'assimilazone è solo l'ultima tappa del dramma dei "negri": "La storia dei Negri è un dramma in tre episodi. I Negri furono prima asserviti (degli idioti e dei bruti si diceva). Poi si volse verso di loro uno sguardo indulgente. Hanno detto: sono meglio della loro reputazione. E hanno cercato di educarli; li hanno assimilati. Essi furono alla scuola dei maestri: dei grandi bambini si diceva. Perché solo il bambino è permanentemente alla scuola dei maestri. I giovani negri oggi non vogliono né asservimento né assimilazione. Vogliono emancipazione".

Essere assimilati vuol dire essere costretti a diventare simili all'altro e diversi da se stessi. Ma com'è, che cosa è un uomo dalla pelle nera?

Léopold Senghor, fondatore con Césaire del movimento per la negritude, poi per venti anni presidente del Senegal, dall'indipendenza al 1980 spiega: "L'emozione è negra come la ragione è ellenica". Intellettuale africano di cultura europea, Senghor si riflette in un'immagine del "negro" nata evidentemente in quella stessa cultura perché a nessuno che non sia stato fatto Altro e differente, viene in mente di definirsi per differenza e per giunta attraverso un'opposizione (ragione/emozione) del tutto priva di senso.

La *negritude* tornerà con maggiori capacità di presa sugli intellettuali europei con la rivoluzione algerina e le opere di Frantz Fanon, psichiatra e sociologo martinicano, che anticipa le antinomie del femminismo della differenza con le sue contemporanee adesione e critica alla negritude.

Fanon critica gli intellettuali occidentalizzati, omologati e simili al colonizzatore. Essi non nascono nel periodo della colonizzazione in cui tutto è violenza e distruzione; nascono nel periodo della decolonizzazione, quando il bisogno di consenso del colonizzatore è alla ricerca di élites locali in grado di svolgere una funzione mediatrice. La lotta di liberazione allontana però quegli intellettuali dagli ambienti e dai valori del padrone e spinge alla ricerca appassionata di una cultura nazionale al di qua dell'era coloniale e del passato bellissimo e splendido in cui non c'era ancora il colonizzatore. Da questa tensione nascono le opposizioni della negritude: vecchia Europa - giovane Africa / ragione noiosa - poesia / logica oppressiva - natura scalpitante / rigidezza, cerimonia, protocollo, scet-

lontane da quella africana e afroamericana. Una forte componente di liberazione nazionale è stata presente nella rivoluzione cinese e molto è stato scritto sul modo in cui Mao recupera la tradizione nel patrimonio della Cina postrivoluzionaria; il Fronte in Nicaragua articola il marxismo con l'eredità di Sandino, come presenza vivente nella memoria collettiva del popolo nicaraguense; a Cuba resta viva la tradizione democratica e antimperialista di José Marti e Tupac Amaru è il simbolo della ribellione india nell'America del Sud...

È evidente che in questi casi il sentimento di identità nazionale, cioè la coscienza di appartenere a una comunità nazionale con il proprio passato storico non coincide con il nazionalismo, che rappresenta "lo stato dello spirito in cui si considera che la lealtà suprema dell'individuo deve andare allo Stato-nazione" (Hans Kohn). Ma anche rivoluzione e movimenti nazionalisti nel senso proprio del termine o minoranze che aspirano a costituirsi in popolo-nazione, si pongono in maniera diversa e parlano di sé in maniera diversa, se esiste o non esiste una comunità internazionale o internazionalista che offre la sponda della solidarietà e del dialogo.

L'ottica di Fanon e dell'ultimo Malcolm X si formano in un preciso contesto politico: le rivoluzioni jugoslava, cinese e cubana sono recenti; il movimento operaio internazionale è ancora forte; il marxismo esercita sugli intellettuali un ascendente che forse mai alcuna altra teoria ha esercitato per ampiezza e durata.

Nei primi anni Sessanta altri movimenti adottano la versione più dinamica degli schemi nazionalisti. Si dice liberazione della donna, colonizzazione del corpo femminile, autodeterminazione delle donne sul proprio corpo.

Ma il XX congresso del PCUS, la mancata rivoluzione in Occidente e il ruolo di compensazione delle rivoluzioni anticoloniali sono in realtà anche l'inizio di un'altra storia. Si tratta della storia della crisi progressiva delle speranze, delle teorie, delle articolazioni politiche alimentate dalla rivoluzione d'Ottobre.

Già una decina di anni dopo la rivoluzione contro l'autocrazia occidentalizzante dello Scià non trova guida migliore di un pugno di preti fanatici perché la capacità del movimento operaio internazionale di essere punto di riferimento è gravemente lesa e il partito comunista iraniano ha praticato per anni una sorta di compromesso storico unilaterale per conto della burocrazia dell'URSS.

L'integralismo islamico è l'esempio forse pù chiaro della "contrazione muscolare" che si cristallizza in differenza, i cui aspetti regressivi non consistono solo nel rifiuto dello scambio con altre culture, ma anche nella ridefinizione del presunto nucleo autentico della propria, di cui vengono accentuate le caratteristiche di aggressività e di chiusura.

Il crollo dell'URSS e i meccanismi economici della globalizzazione moltiplicano le differenze, le identità regressive, l'invenzione di identità inesistenti e distinguere tra persecutori e perseguitati, fenomeni progressivi e regressivi diventa sempre più difficile.

Nei primi anni Novanta si chiude la possibilità per la differenza di avere luogo a sinistra. "Nell'epoca della disgregazione del blocco dell'Est differenza è una parola pericolosa - scrive Rosi Braidotti -. E allora, come affermano alcune filosofe femministe jugoslave: quando la differenza viene usata in termini di negatività, qualsiasi tentativo posmoderno di ridefinirla positivamente appare disperato e vano.

L'idea della frammentazione e la rivalutazione della differenza possono, nel migliore dei casi, essere percepite con ironia e, nel peggiore, in modo tragico da chi si trova a vivere a Zagabria, per non parlare di Dubrovnik o Sarajevo". (38)

La capacità del termine differenza di essere metafora di una vicenda storica non è legata solo alla crisi del movimento comunista e dell'URSS, ma anche a quella della sinistra occidentale nel suo complesso, comprese le sue componenti riformiste o sindacali.

Come nella più ampia vicenda internazionale, anche nella sinistra occidentale l'iniziale ambivalenza ha consentito un'idealizzazione del fenomeno. La molteplicità dei soggetti e delle forme organizzative da una parte è l'espressione di nuove esigenze che si politicizzano, di nuove generazioni che non si omologano, di bisogni che si complessificano in società che tendono a soddisfare quelli elementari. Dall'altra è anche il sintomo di una realtà che progressivamente si decompone e si scolla in fondo, malgrado le profonde diversità, per le stesse ragioni per cui si sono decomposti e scollati l'Unione Sovietica e il movimento comunista internazionale.

Hanno agito infatti come elementi di decostruzione della soggettività sia la forza dissolutrice del capitalismo nella sua fase cosiddetta postfordista e globalizzata, sia il potere di disorganizzazione degli apparati e la loro tendenza a organizzare se stessi piuttosto che le forze sociali di cui dovrebbero essere organizzatori.

Oggi invece l'osservazione più immediata e più ovvia riguarda l'attuale situazione algerina, che ferocemente smentisce le aspettative di rinascita psicologica e culturale di Fanon. Ma egli non sogna, non immagina, non ha soltanto visioni; si limita a idealizzare e a pensare come definitivo quel che vede. Molti testimoni diretti hanno parlato della trasformazione intellettuale e umana prodotta dai processi di liberazione e rivoluzione; solo che la cosa vale per la generazione, la parte della società, la fase della storia in cui questi processi hanno luogo. La possibilità che la dinamica di trasformazione sia impressa a un'intera società e per un periodo abbastanza lungo da produrre una vera e propria rinascita, deve fare i conti con le resistenze della cultura "minerizzata" più capillari e profonde di quelle che Fanon immagina. Del resto la sua stessa opera mostra senza possibilità di dubbio la natura e la forza di quelle resistenze. Un libro del 1952 (*Peau noire, masques blancs*) di taglio autobiografico e di impostazione psicoanalitica, è stato riletto di recente negli Stati Uniti come esempio dei "limiti interiori della decolonizzazione" per le fantasie sessuali esasperate e le tirate contro le donne e gli omosessuali.

I dannati della terra conteneva una specie di profezia: "I vati della *negritude* non esiteranno a trascendere i limiti del continente. Dall'America voci nere riprenderanno quest'inno con ampiezza accresciuta".

In realtà nei primi anni Sessanta la *negritude* ha già raggiunto gli Stati Uniti per due vie: quella dei contatti tra intellettuali africani e afro-americani, attraverso la carta scritta e le istituzioni culturali internazionali; quello della spontanea "contrazione muscolare", della disperata ricerca di identità di chi è stato spogliato di tutto e cerca di fare sopravvivere qualcosa della sua memoria.

Dal punto di vista dell'identità la condizione degli afroamericani è ben peggiore di quella dei colonizzati; strappati alla loro terra non sanno chi sono, né da dove vengono. Possono solo riferirsi a una mitica Africa indifferenziata, mentre al contrario il continente africano è un mosaico di popoli e culture assai diversi tra loro. A differenza degli ebrei, nei loro ghetti gli afroamericani hanno potuto conservare poco della loro cultura e Malcolm X ritiene di avere adeguate ragioni per invidiarli perché essi non hanno mai perduto l'orgoglio di essere tali, non hanno mai cessato di essere uomini, hanno sempre contribuito allo sviluppo della società e hanno trovato il coraggio di resistere nella consapevolezza del loro valore. La ricerca dell'al di qua della schiavitù nasce per gli afroamericani nello stesso periodo della negritude nella forma specifica e non insolita negli Stati Uniti di setta religiosa: negli anni Trenta Wali Farad fonda i Black Muslims, i Musulmani neri, che propongono una religione africana, improbabile mescolanza di islamismo e tendenze animistiche.

Negli anni in cui Fanon pubblica *I dannati della terra*, il movimento nero è già un fenomeno più ampio e vario dei Black Muslims, ma la presenza di Malcolm X da quella parte testimonia una radicalità, le cui espressioni sono spesso assai discutibili, ma che ha comunque la forza di attrarre alcuni degli elementi più combattivi della gioventù nera.

Anche l'atteggiamento di Malcolm X verso la *Blackness*, nel senso di cultura africana, caratteristiche proprie dell'africano, differenza dallo stile di vita dei bianchi ecc. è ambivalente ma la logica dell'ambivalenza è più evidente che in Fanon perché corrisponde a due periodi diversi della sua vita, il secondo dei quali va dalla rottura con i Black Muslims alla morte ed è testimoniato dagli *Ultimi discorsi*.

Anche Malcolm si chiede come si fa a lottare contro qualcuno quando preghiamo il suo dio, parliamo la sua lingua, condividiamo i suoi giudizi sul mondo, vediamo noi stessi con i suoi occhi. L'antidoto a questa colonizzazione totale è il recupero dell'Africa perduta, a cui i neri devono tornare dal punto di vista culturale, filosofico e psicologico. Ma dopo la rottura con i Black Muslims l'Africa a cui torna è assai diversa da quella islamico-animistica di Elijah Muhammad: è l'Africa storico-politica della Battaglia di Algeri, di Ben Bella, di Lumumba e della rivolta del Kenya. E questa seconda Africa tuttavia non è più solo l'Africa: è la lotta di tutti i popoli oppressi, è la Cina di Mao a cui Malcolm guarda con crescente simpatia, sono i rivoluzionari di pelle bianca di cui comincia ad accettare le obiezioni.

Insomma sia in Fanon sia in Malcolm X la questione dell'identità non viene cancellata, ma si risolve in modo dinamico: nel primo perché pensa dall'angolo di visuale di un soggetto oppresso anche dal punto di vista di classe e quindi ostile alle stesse forze conservatrici africane; nel secondo perché comincia a fare riferimento a una dimensione politicamente internazionale e filosoficamente universalista della lotta afroamericana.

Il rapporto di una lotta politica con un patrimonio culturale, un'identità e una memoria appare più evidente se si fa riferimento anche ad altre vicende non

fatti che abbiamo ricordato, ma la cosa non smentisce affatto la relazione tra grandi correnti di pensiero ed eventi politici, obbliga solo a precisarne i limiti.

Si può dire, per esempio, che gli eventi a cui è legata la nascita del Romanticismo sono la rivoluzione del 1789 e la reazione nazionalista all'espansione francese, ma si deve anche aggiungere, smentendo ciò che si è appena detto, che un romanticismo esisteva anche prima in una serie di idee, di autori e di movimenti del XVIII secolo. Questo avviene perché qualsiasi sistema di idee si dà coerenza, ignorando o rimuovendo gli elementi che potrebbero contraddirlo, i quali si accumulano ai suoi margini come vero e proprio altro discorso, che poi si precisa, si sviluppa e si diffonde quando le condizioni obiettive diventano favorevoli.

La valorizzazione della ragione operata dal Settecento comporta perciò spesso la rimozione di ciò che le sfugge, che non viene negato ma solo messo tra parentesi o allontanato dalla discussione. Ma poiché rimosso non vuol dire morto, ogni tanto un gruppo di giovani o un originale o uno cascato dal pero parlano con la voce dell'altro discorso e il loro successo (per esempio, quello di Walpole con Il castello di Otranto) testimonia la sua ineliminabile presenza. Così, come la tradizione culturale europea consente di pensare la ragione e ciò che le sfugge, consente anche di pensare ciò che ci determina (Dio - la natura - i rapporti di produzione - l'inconscio - il linguaggio...) e la nostra possibilità di scegliere e di volere (il libero arbitrio - la cultura - la coscienza di classe - la terapia analitica...). Due modi opposti o diversi di guardare la realtà possono convivere nella stessa fase della storia, ma è normale che l'una o l'altra diventi dominante nella cultura quando eventi o scoperte sembrano in qualche modo darne conferma.

È solo un caso, per esempio, che dopo la rivoluzione d'Ottobre abbiano avuto più spazio le tendenze a sottolineare la soggettività, la volontà, la libertà e dopo il XX congresso il contesto, le strutture, la forza obiettiva delle cose?

L'eliminazione del soggetto da parte dello strutturalismo non avviene per un colpo di fucile, ma per una specie di paralisi progressiva indotta dalla convergenza di diverse patologie intellettuali: una forte accentuazione del ruolo delle strutture; la loro formalizzazione con il contributo della linguistica e una sorta di idealismo statico che fa di uno spirito umano nella sostanza sempre uguale a se stesso l'artefice dei fenomeni sociali e culturali.

L'accentuazione del ruolo delle strutture potrebbe apparire a prima vista solo un richiamo alla realtà, un antidoto al vecchio vizio dell'uomo (nel senso di persona di sesso maschile che si è fatta umanità) di sopravvalutare se stesso, appena la storia gliene dia il pretesto.

E bisogna ammettere che la rivoluzione d'Ottobre era stato uno straordinario pretesto. Dal punto di vista filosofico, infatti, lo strutturalismo più che una vera e propria teoria è un atteggiamento del pensiero, polemico nei confronti del soggettivismo idealistico, dell'esistenzialismo e della sua convinzione che l'uomo sia "condannato a essere libero", dello spiritualismo, dell'umanesimo e di tutte le idee che sottovalutano quanto l'ambiente in cui viviamo, la stratificazione delle sue vicende, le sue regole esplicite e implicite condizionano ciò che siamo e facciamo.

Ma lo strutturalismo non è solo un richiamo alla realtà e le strutture di cui parla non sono solo ricordate, sottolineate e analizzate: esse diventano la vera realtà, la realtà nascosta dietro le apparenze a cui deve essere ricondotto il molteplice. In queste condizioni è naturale che il povero soggetto esca dal confronto ridotto in condizioni peggiori di quello a cui lo ridurrebbe una critica meno assoluta alle illusioni sul ruolo della libertà e della volontà.

Ma non basta, perché il soggetto non è solo il sopraffatto dal peso eccessivo; è anche incastrato in strutture irrigidite dal tentativo di formalizzarle (nel senso di definirle matematicamente) con l'utilizzazione della linguistica. Che cosa vuol dire? Vuol dire che nelle sue diverse svolte il pensiero europeo è stato segnato anche da specifici campi dell'attività intellettuale, che in un certo periodo sono nati e si sono sviluppati, da scoperte che hanno improvvisamente rotto convinzioni vecchie di secoli e mutato progressivamente il modo di pensare. Sono state di volta in volta le humanae litterae, l'astronomia e la fisica, l'economia politica, la biologia, la sociologia ecc. a imporre le loro suggestioni alla cultura nel suo complesso, alle ideologie e in una certa misura anche nel senso comune. Nella seconda metà del XX secolo è toccato alla linguistica, all'antropologia e alla psicoanalisi, che per Foucault hanno avuto un ruolo determinante nelle peripezie del soggetto. Per quanto riguarda l'antropologia e la psicoanalisi si può intuitivamente comprendere che cosa Foucault volesse dire, meno per la linguistica. Lévi-Strauss parla della linguistica di de Saussure come "rivoluzione copernicana", alludendo a un evento del pensiero occidentale che è stato mol-

Il permanere della differenza come paradigma diventa più tardi la trascrizione delle tendenze centrifughe, di progetti diversi che non si tengono insieme e non convergono in un progetto comune, sia pure ciascuno nella sua autonomia e nella sua parzialità.

Siamo ormai negli anni delle ideologie della postmodernità, che nella sinistra italiana cominciano a essere discusse nella seconda metà degli anni Ottanta. Nelle sue versioni identitaria e postmoderna, la differenza descrive meglio di altri linguaggi l'attuale stato delle relazioni umane con il riemergere di identità arcaiche o l'autodifesa di quelle che si distaccano e si isolano, non potendo più fare parte di un progetto di liberazione comune.

2 g - La French Theory, le sventure del soggetto, la crisi delle narrazioni progressive

I fenomeni ai quali abbiamo potuto appena accennare hanno trovato la loro descrizione teorico-filosofica in quella che nelle accademie statunitensi si chiama *French Theory* ed è al centro di un singolare scambio culturale tra le due sponde dell'Atlantico.

Come la *negritude* di intellettuali di origine africana e di cultura francese traversa l'oceano per nutrire il radicalismo politico degli anni Sessanta, così il lavoro teorico di Jacques Lacan, Michael Foucault, Jacques Derrida, Jean Braudillars, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Roland Barthes ecc. nutre oggi le avanguardie teorico politiche del radicalismo statunitense dal femminismo alle comunità lesbiche e gay, alle soggettività postcoloniali.

Tuttavia, malgrado l'etichetta comune legata come i vini all'area geografica di appartenenza, gli intellettuali in questione sono persone tra loro assai diverse. La *French Theory* è quindi il prodotto di un'appropriazione selettiva secondo esigenze proprie del contesto americano e che quindi enfatizza alcuni aspetti e ne ignora altri, scambia per novità discorsi che non lo sono affatto e rielabora e adatta, come per altro è normale che accada per i fenomeni di importazione. Tutta questa materia torna poi in Europa sotto la forma di autorappresentazione di "soggetti eccentrici", che la rende più appetibile di quanto lo sarebbe nella sua versione originaria.

In questo viaggio di andata e ritorno alcuni fatti strani si verificano. Prima di tutto le soggettività in costruzione, che negli Stati Uniti hanno una storia più complessa e più lunga, si servono di un repertorio teorico nel suo complesso profondamente scettico sul destino del Soggetto. Scetticismo e teorie che in modo diverso lo rappresentano sono evidentemente l'espressione della crisi del movimento operaio internazionale, cioè del soggetto che era stato in Europa il punto di riferimento degli intellettuali radicali.

Come è già accaduto in altri momenti della storia contemporanea, gli intellettuali hanno manifestato con le loro teorie la delusione e il disincanto. Ma si capirà che orientare l'agire per la costruzione di soggettività politiche con discorsi che negano il soggetto, lo dividono, lo frammentano e ne sparpagliano le ceneri al vento si è rivelata una sorta di fatica di Sisifo prima di tutto per il femminismo, che è stato negli ultimi decenni più attivo nel fare e disfare teorie.

In secondo luogo la rielaborazione nordamericana rimanda la *French theory* in Europa con il prestigio della corporeità dei soggetti che se ne servono, anche se si tratta di una corporeità più presunta che reale. E l'effetto paradossale di questo viaggio di ritorno è che l'antagonismo europeo non di rado si dedica all'improbabile impresa di puntellare la propria crisi con le teorie che la descrivono e la idealizzano.

Questo reciproco contagio teorico non è un fenomeno puramente intellettuale, anzi il fenomeno intellettuale non rappresenta che il riflesso di quello storico-politico.

La crisi del movimento operaio europeo ha reso più problematica e precaria l'esistenza di altri soggetti di liberazione o, se si preferisce chiamarli in altro modo, di altri protagonisti del radicalismo politico.

Sul piano della teoria la crisi si manifesta soprattutto in due modi: attraverso le avventure e le sventure del Soggetto (quello con la *esse* maiuscola di *Simone de Beauvoir*), su cui da mezzo secolo o poco meno il pensiero francese non smette di infierire; attraverso la grave perdita di credibilità delle "narrazioni" progressive a vantaggio di quelle più arcaiche e primitive.

Gli accidenti del disgraziato Soggetto, vera e propria Justine del pensiero filosofico contemporaneo, destinata a subire maltrattamenti e violenze (preferibilmente, ma non solo, sessuali) proprio nei luoghi in cui cerca rifugio, cominciano con lo strutturalismo. A dire il vero la nascita dello strutturalismo precede i

to perciò sotto la barra, costituisce l'inconscio, i significati dell'inconscio, che non possono traversarla e guadagnare l'accesso alla coscienza. L'inconscio è inaccessibile all'approfondimento cosciente, la sua dinamica è altra rispetto all'individuo; esso è l'Altro di cui non siamo capaci di sentire e intendere la voce. Sarà allora la psicoanalisi a tradurre quella voce incomprensibile al comune mortale? Si e no. Su questo punto Lacan sembra più scettico di Freud: l'Altro è irriducibile al nostro sapere. Certamente la psicoanalisi può far parlare la verità ma non per intero, non del tutto, sempre con l'ipoteca della sostituzione di un oggetto con un simbolo. Lo scetticismo di Lacan investe così la psicoanalisi stessa. Il sapere è un insopprimibile strumento di esplorazione e di dominio e d'altra parte necessariamente deforma, distorce la verità. Insomma si può dire che dal punto di vista degli effetti sulla cultura Lacan abbia compiuto un movimento inverso rispetto a quello del fondatore della psicoanalisi. Freud, in una logica ancora illuministica, intraprende attraverso l'inconscio un recupero dell'irrazionale all'intelligibilità, pur attribuendo alla psicoanalisi un compito infinito. Lacan intende ovviamente compiere un ulteriore passo avanti sul piano della comprensione, una tra le cose che comprende ci sono anche i limiti invalicabili del rapporto tra l'oggetto di indagine e il soggetto del sapere. Il che non sarebbe poi né una novità, né una cosa di cui dolersi più di tanto se oggetto dell'indagine non fosse poi il soggetto, diviso, decentrato e ora anche straniero a se stesso.

È naturale che da questo nucleo di convinzioni abbia contribuito ad alimentare la diffidenza verso i discorsi razionali, la ricerca dei movimenti inconsci, la crisi del "cogito cartesiano" di cui parla Ricoeur, che inscrive Freud con Marx e Nietzsche tra "i maestri del sospetto".

"Se risaliamo alla loro intenzione comune - scrive Ricoeur - troviamo in essa la decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza falsa. Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza". (39) Almeno per quanto riguarda Marx la lettura è del tutto unilaterale, perché esistevano per lui coscienza falsa e coscienza vera e la differenza tra l'una e l'altra dipendeva dalla posizione, dalla collocazione, da un angolo visuale che consentiva di vedere cose non visibili ad altri.

Ma adesso la vicenda del Soggetto volge al suo doloroso epilogo.

Ora egli verrà fatto a pezzi e sparpagliato qua e là per il mondo. Il misfatto si compirà per opera di Jacques Derrida, strutturalista autenticamente post, e di Jean-François Lyotard.

Derrida ha avuto una grande influenza sul femminismo, non su una sola corrente (quella decostruttivista) ma sulla teoria femminista nel suo complesso, perché ha fornito strumenti sia all'essenzialismo biologico di Luce Irigaray, sia alle critiche radicali dell'identità, che sono ovviamente più coerenti con il senso complessivo del suo lavoro.

Inventore delle usatissime e abusatissime tecniche di decostruzione, il filosofo francese oggi settantenne (è nato nel 1930 in Algeria da una famiglia di origine ebraica) è detentore di un pensiero particolarmente sofisticato e complesso, che spinge la sua audacia fino a elaborare la fenomenologia di quello che non c'è, di ciò che si cancella nel momento stesso della sua iscrizione.

Punto di partenza della sua riflessione è la questione dell'interpretazione dei testi, che già prima di lui aveva suscitato discussioni mai risolte sull'impossibilità di ridurre a uno autore e interprete e sulla legittimità scientifica della sostituzione del secondo al primo.

Gadamer aveva affrontato il problema parlando di fusione di orizzonti, malgrado il permanere di alterità e di tensione tra i due. Derrida rifiuta la soluzione di Gadamer e propone un approccio ai testi letterari, filosofici, politici ecc. che chiamerà decostruzionista.

Che cos'è il decostruzionismo? Qualcuna ha scritto che criticare il decostruzionismo equivale a cercare di fare a pugni con la nebbia; allo stesso modo si potrebbe dire che spiegare che cosa sia equivale a cercare di impacchettare la nebbia. E questo non perché le tesi di Derrida siano davvero nebbiose e nella sostanza prive di senso, nell'accezione comune dei termini; le sue tesi sono nebbiose e prive di senso perché il suo è l'approdo ultimo della filosofia della mancanza di senso. La decostruzione è alogica e atetica, cioè non approda a nessuna tesi; si capirà allora perché non è facile spiegare la logica del decostruzionismo e le tesi del suo padre fondatore.

O per meglio dire che si possono fare benissimo

tissime volte evocato (spesso anche a vanvera) per indicare una scoperta destinata a cambiare schemi, paradigmi e lessico. Lo strutturalismo tenta infatti di risolvere un problema ereditato dal positivismo (fare degli studi sull'uomo scienze nel senso proprio del termine) con il ricorso alla linguistica, che se non è una "rivoluzione copernicana" è comunque una straordinaria intuizione.

La centralità acquisita dal fatto linguistico deriva dalla scoperta che la lingua è l'unico reperto, insieme a tutti gli altri comportamenti segnici, disponibile per studiare l'uomo e i suoi fenomeni. Per Lévi-Strauss i comportamenti degli uomini, i loro miti e le loro diverse culture possono essere formalizzati ed entrare quindi con maggiore diritto nel territorio delle scienze, perché si strutturano come un linguaggio e hanno regole simili a quelle della linguistica.

La lingua è infatti l'espressione più leggibile, più trasparente di ciò che è all'origine anche di altri fenomeni sociali e culturali, cioè di categorie collettive e inconsce dello spirito umano che spiegano le costanti presenti nelle società apparentemente più diverse. Queste costanti intellettuali e pratiche devono essere considerate comportamenti propri della specie umana, come del resto ogni altra specie ha i suoi.

Partendo dalla linguistica, facendo leva sulle intuizioni della linguistica è possibile ricostruirne progressivamente la logica: così, per esempio, come la fonologia mostra i sistemi di contrasto che sono alla base dei suoni significati, i miti rivelano che l'attività inconscia privilegia una logica binaria, costruisce categorie attraverso opposizioni binarie o contrasti.

Se le cose stanno così, allora il Soggetto non è solo rigidamente determinato dalle strutture, ma si porta anche al piede la palla di piombo dell'impossibilità di effettivi cambiamenti perché in fondo la storia risponde sempre alla stessa logica e alle stesse regole. Ce ne sarebbe abbastanza per dichiararsi soddisfatti e lasciare in pace il povero soggetto - Justine nel suo letto di dolore -. Ma chi potrebbe subire tante strane sventure senza uscire di senno? Il Soggetto a questo punto, con le poche forze che ancora gli restano, comincia a vaneggiare e a parlare in "moldavo-patagone", come scherzosamente Claude Alzon chiama la lingua parlata da Jacques Lacan nei seminari del mercoledì presso l'ospedale di S. Anna. Quel linguaggio nuovo e bizzarro è la voce del vero soggetto, che per la prima volta parla come in una seduta spiritica per bocca di uno psichiatra francese, studioso di psicoanalisi e di filosofia. Colui che ha parlato finora, nella cultura occidentale e nei nostri discorsi razionali di ogni giorno, è in realtà un impostore, sia pure involontario: non sa quel che dice, non riesce mai a dire quel che vorrebbe ed è insomma del tutto inaffidabile.

Le teorie di Lacan sono state accusate in ambienti psicoanalitici di aver operato una riduzione della pluralità dell'inconscio all'unità della lingua, di aver messo tra parentesi l'Es come luogo delle pulsioni irriducibili a qualsiasi unità e infine di aver intellettualizzato la psicoanalisi, facendone una filosofia idealistica. Ma proprio per questo, proprio per il fatto di essersi mosso su un territorio così vicino alla filosofia e alle costruzioni di idee che servono a orientarsi nel mondo, Lacan ha ottenuto l'effetto di psicoanalizzare la cultura e la politica con risultati contraddittori di demistificazione di vecchi miti sul pensiero umano e di indebolimento ulteriore del soggetto, come dobbiamo necessariamente pensarlo noi marxiste, cioè un soggetto che in determinate condizioni può diventare consapevole di sé e della propria posizione nelle relazioni sociali e ha quindi qualche concreta possibilità di ottenere ciò che desidera.

È stato soprattutto il fascino di Lacan a sostenere a lungo la pretesa di parte della psicoanalisi di essere sapere totalizzante e la sua trasformazione talvolta in ideologia. Il femminismo italiano degli ultimi venti anni, per esempio, è stato in larga misura una corrente ideologica con i suoi presupposto teorici nella psicoanalisi, di cui ha recepito e diffuso temi e metodi, sia pure al prezzo della banalizzazione e della semplificazione.

Nella tradizione strutturalista e post dei maltrattamenti del Soggetto, quest'ultimo subisce la sorte di chi, preso prigioniero (nelle strutture, si intende) viene poi gettato in un sotterraneo umido e buio. Il luogo proprio del soggetto è infatti l'inconscio: quando Lacan dice che l'uomo è pensato dal linguaggio, preda del linguaggio, vuol dire che è determinato dall'inconscio. Il soggetto è perciò decentrato anche nel senso che è senza centro, altrove rispetto all'unità puramente illusoria dell'Io. Io sono là dove non penso e penso là dove non sono, dice Lacan.

La storia ha un seguito cruento perché il Soggetto viene trafitto da un colpo di spada, che gli resterà per sempre infilata trasversalmente nel corpo; da quel momento in poi sarà rappresentato da una esse barrata. Quella spada significa che il soggetto è diviso, che ci sono in lui una rottura e una discontinuità.

Ciò che è stato sottoposto a repressione ed è cadu-

futuro di cui si vuole l'avvento, in altre parole in un'idea da realizzare.

L'illuminismo come emancipazione della ragione, il socialismo come emancipazione progressiva o rivoluzionaria del lavoro (e quindi anche il femminismo come emancipazione del genere femminile) sono metaracconti, eredi di quella grande narrazione e speranza di salvezza che è stata il cristianesimo. L'idea da realizzare (la libertà, la ragione, la giustizia, l'emancipazione di questo o di quello) conferisce alla modernità il modo che le è caratteristico, cioè il progetto, quel progetto che secondo Habermas va ripreso e rinnovato. La tesi di Lyotard è che esso non è stato affatto abbandonato e dimenticato, ma distrutto e liquidato; Auschwitz può essere preso come un nome paradigmatico per l'incompiutezza tragica della modernità.

Per *Donna Haraway* la condizione postmoderna è e non ha senso essere pro o contro; *Agnes Heller* rifiuta l'utopia e fa appello ad assumersi la responsabilità del presente (nel doppio senso di realtà esistente e di dono) e arestarsi non perché costretti, ma per libera scelta. "... questo ripudio del principio di speranza in nome del principio di realtà - commenta *Eleni Varikas* - è l'aspetto più problematico per un pensiero e una prassi femminista che vogliano essere critici.

Perché una cosa è constatare, o riflettere *su*, le *impasses*, le sconfitte e le aporie dei grandi progetti (liberali, marxisti o femministi) e tutt'altra è dedurne il carattere ineluttabile, la necessità non solo di adattarsi all'esistente ma anche di goderne."

La "gaia rinuncia" rischia di privare la critica femminista della modernità di tutto il suo potenziale sovversivo dal momento che la dissociazione tra ciò che esiste e ciò che dovrebbe esistere è il punto di partenza di ogni lotta del passato. La critica postmoderna dei metaracconti costruisce un'altra grande narrazione, più narrazione e meno grande, sul progresso illimitato della scienza e del sapere, una descrizione trionfale del progresso delle tecnoscienze.

Dieci anni dopo le osservazioni di *Varikas* (l'articolo è dei primi anni Novanta) le cose di questo mondo sono andate abbastanza avanti per qualche postilla al suo commento. Il rapporto tra ebraismo, cristianesimo, profetismo e teorie della liberazione non è una novità, come non è lo è il fatto che gli schemi di pensiero vengono da lontano e derivano l'uno dall'altro.

La discesa dal cielo alla terra della promessa di salvezza non è stata cosa di poco conto, al di là della continuità delle parole e delle loro logiche interne. Essa indica la possibilità, che si è data solo nella storia contemporanea, di sperare in cambi dell'ordine gerarchico e delle condizioni di esistenza. I cosiddetti metaracconti sono progetti per il futuro, come sempre gli esseri umani ne fanno, prima di tutto sul piano individuale; spesso i progetti si rivelano illusioni, ma farli è comunque necessario perché almeno qualcosa si realizzi. Il possibile - scrive Max Weber in *Politik und Beruf* - non si raggiungerebbe, se nel mondo non si cercasse sempre di nuovo di afferrare l'impossibile.

Illuminismo, marxismo, femminismo sono stati i progetti collettivi di una parte dell'umanità su se stessa, quando le dinamiche della storia li hanno resi possibili. Il futuro come dimensione specifica delle grandi narrazioni progressive rivela semplicemente un disagio nel presente: quello della borghesia nell'*Ancien régime*, delle donne nella società patriarcale, del lavoro salariato nella fabbrica meccanizzata. Ma la cosa più significativa a noi sembra un'altra. E cioè che esse sono state il prodotto dell'incontro tra soggetti capaci di agire socialmente e intellettuali che hanno prestato loro la capacità di definire un progetto e di articolarlo in forma razionale. Al di là delle illusioni, delle aspettative di palingenesi, delle teleologie reali o presunte i metaracconti hanno avuto soprattutto la funzione di razionalizzare l'agire politico di soggetti le cui rivendicazioni erano/sono assolutamente legittime.

L'alternativa ai metaracconti non sono né le tecnoscienze, né l'elegante disincanto dell'intellettuale deluso dal mondo, ma il ritorno a racconti più arcaici e primitivi o l'irrompere delle allucinazioni di soggetti sociali, che non hanno più un linguaggio per parlare di se stessi e del proprio disagio.

Proprio Auschwitz rivela quale sia stata la ragione della tragica incompiutezza della modernità, che Lyotard sembra leggere alla rovescia. Auschwitz è stato l'evento della storia in cui si sono coniugate, al limite massimo possibile del suo tempo, la ragione scientifica e tecnica con l'assenza di ragione storica e sociale. Si può dire che quest'ultima si traduca necessariamente in *récits*, racconti, se il termine raccoglie sia le illusioni create dalla speranza, sia le semplificazioni indispensabili a qualsiasi discorso che serva a orientare l'operatività e i percorsi concreti.

Il fallimento del progetto è solo una versione del fallimento della ragione nella storia e il corollario del fallimento del Soggetto.

l'una cosa e l'altra, ma solo a patto di fargli violenza, levare ogni spessore al suo pensiero e far dire ciò che non dice proprio a chi ha teorizzato l'importanza del non detto. Per esempio, se affermiamo che Derrida fa dei testi una lettura psicoanalitica, diciamo qualcosa che lui ha già negato e che per altro è solo in parte vera. L'interpretazione nella versione di Derrida non serve infatti a spiegare quale sia il senso del testo, ma a togliere senso al testo, mettendone in rilievo gli elementi destrutturanti. Da questo punto di vista, se di psicoanalisi si vuole parlare, si deve pensare a qualcosa più vicina a Lacan che a Freud.

Il potenziale di sovversione, quel che sganghera il testo e lo rende irriconoscibile è soprattutto in ciò che è scritto, ma non dicibile: nessun altro prima di Derrida aveva prestato tanta attenzione a ciò su cui nell'interpretazione sempre si sorvola, a cui non si bada perché non passa per la parola, alle spaziature, alle virgolette, alla punteggiature al corsivo... In questa lettura destrutturante Derrida usa gli strumenti classici della psicoanalisi per individuare ciò che la psicoanalisi di solito cerca, vale a dire il lapsus, i sintomi, gli atti mancati eccetera ma una volta destabilizzato il testo, lo abbandona.

Le conseguenze del decostruzionismo sul piano filosofico sono ancora una critica della razionalità, del ruolo della coscienza, del "cogito cartesiano" e (c'era da scommetterlo) ancora una volta del disgraziato Soggetto. Nella scrittura egli è doppiamente assente, anzi doppiamente non del tutto presente: non presente perché non c'è più, se n'è andato lasciando di sé solo alcune tracce; non presente perché c'è un divario incolmabile tra le cose scritte e ciò che esse vogliono veramente dire. Ma se non è presente, il Soggetto non è nemmeno assente; i segni di sé che ha lasciato nel testo consentiranno di cavarlo fuori a brandelli, di fare del testo una lettura sintomatica.

Infine, per colmo di empietà, i pezzi del Soggetto verranno gettati in tutte le direzioni da Lyotard, che con *La condizione postmoderna* (1979) conia un termine destinato ad avere tanto successo da entrare nel parlare quotidiano. Lyotard respinge l'idea di una realtà umana rigidamente vincolata a una struttura e crede di vedere una società sempre più frammentata e plurale. Ma la critica alla rigidità e alla pervasività delle strutture non porta affatto alla rivalutazione del soggetto, liquidato una volta per tutte da psicoanalisi, antropologia strutturale e marxismo stesso (Lyotard ha fatto parte del gruppo *Socialisme ou barbarie*). Le azioni umane sono guidate dal flusso dei desideri inconsci e i soggetti sono molteplici ma a dire il vero, pur essendo ancora palpitanti di vita e di desiderio, non sono nemmeno soggetti ma solo i pezzi del vecchio e pretenzioso soggetto, certo di essere uno e che voleva del mondo spiegare la rava e la fava. Come si moltiplicano i soggetti, così si moltiplicano i punti di vista, ciascuno valido in un contesto parziale purché non pretenda di costruire un sistema, una teoria universalistica, buona non solo per sé ma per tutti gli altri.

L'immagine del mondo suggerita dalla sensibilità postmoderna è una specie di Torre di Babele, in cui i linguaggi proliferano in maniera diversificata e sconnessa. Bisogna vivere in questa realtà frammentaria in cui prevalgono il particolare, il locale, il molteplice, il difforme ecc. senza nostalgia per il vecchio Soggetto perché, anche dopo la sua morte per smembramento, Orfeo non smetterà di cantare.

Le compagne ci scuseranno se abbiamo un po' scherzato con cose serie, paragonando il Soggetto alla protagonista di *Justine o le sventure della virtù* del marchese de Sade, ma con l'espediente dello scherzo abbiamo cercato di farci perdonare la riduzione in pillole e la banalizzazione.

La *French Theory*, in modo particolare le tendenze a cui si riferisce con quella formula, cioè il poststrutturalismo e il postmodernismo, appare come l'espressione di una crisi non solo per le innumerevoli vessazioni subite da Justine.

Dal suo seno infatti nasce la versione colta del luogo comune della crisi delle ideologie, a cui non si può dare la risposta (per altro vera) che quel tema è a sua volta ideologia perché così semplicemente si liquida un problema.

Nel testo sulla condizione postmoderna e in maniera più chiara in un altro meno noto in Italia, Il *postmoderno spiegato ai bambini*, Lyotard articola in proposito il suo punto di vista. Le società postindustriali si trovano in una situazione nuova nella storia, segnata da uno straordinario sviluppo delle tecnoscienze e dalla centralità dell'informazione. Si trasformano nello stesso tempo i legami sociali e la natura e le modalità del sapere, diventano inutilizzabili tutti i modi di pensiero sociale e scientifico anteriori. L'obsolescenza dei modi di pensiero si manifesta con la crisi definitiva dei "metaracconti". I metaracconti, le grandi narrazioni, non sono miti nel senso tradizionale del termine perché non cercano la loro legittimità in un atto originale fondatore ma in un

lutte de classe e il femminismo "radicale" (come si vede gli attributi cambiano da paese a paese) in genere ignorano o schivano le tematiche psicoanalitiche, anche se singole donne si dichiarano sempre più spesso convinte che della psicoanalisi non è possibile fare a meno.

Malgrado le apparenze la situazioni non è molto diversa in Italia, dove invece il rapporto tra femminismo e psicoanalisi sembra consolidato. Ma il movimento italiano nel suo complesso si è tenuto per anni a notevole distanza dalla politica e i settori che di recente hanno manifestato la tendenza a tornarvi, si lasciano alle spalle senza rimpianti una materia mal digerita e di cui per altro non saprebbero quale uso fare.

Le situazioni italiana e francese non devono essere attribuite solo alle incomprensioni di chi della psicoanalisi non sa e preferisce non sapere. Una parte di responsabilità è da attribuire anche all'altra parte dell'implicita polemica. In primo luogo a quello che abbiamo già detto, cioè a fare della psicoanalisi un'ideologia che si sostituisce alla politica; poi, al tipo di interpretazioni che hanno devastato il femminismo del vecchio continente.

Marie-Josèphe Dhavernas, che ha perorato in Francia la causa della psicoanalisi , scrive che il suo uso ideologico, senza punto di ancoraggio nell'osservazione concreta di situazioni analitiche, ha provocato la moltiplicazione delle interpretazioni selvagge e delle affermazioni tanto perentorie quanto non dimostrate. È possibile quindi che anche le idee sviluppate in nome della psicoanalisi, abbiano rafforzato le resistenze e reso più problematico l'incontro.

L'articolo di *Dhavernas* mette anche a fuoco la questione non risolta del rapporto tra femminismo e psicoanalisi. La psicoanalisi - scrive *Dhavernas* - non si occupa degli aspetti della realtà umana su cui non ha competenza ed è quindi paradossale accusarla nello stesso tempo sia di estraneità alle preoccupazioni di altre discipline (storia e sociologia in particolare) sia di imperialismo.

Naturalmente anche al suo interno alberga il vecchio vizio di tutte le altre discipline di ritenersi un po' più essenziale delle altre, mostrando una certa sufficienza verso gli altri livelli di spiegazione e reagendo alla propria incompiutezza con l'annessione o la negazione.

La psicoanalisi non coglie che le invarianti e può illuminare quindi gli effetti individuali nelle loro interazioni con le variabili esistenziali e sociali; la sociologia d'altra parte coglie le variabili storico-sociali ma non spiega perché in un medesimo contesto gli individui possono essere così diversi tra loro. Questo vuol dire che alla psicoanalisi, come alla sociologia, alla storia, all'economia politica eccetera si possono rivolgere solo alcune specifiche domande e non altre. Se alla psicoanalisi, come a un oracolo si rivolgono tutte le domande possibili, a domande improprie verranno date risposte necessariamente improprie. (40)

Ma quali domande è legittimo porre alla psicoanalisi e quali spiegazioni fornisce che altri saperi non possono dare? Alla psicoanalisi si possono porre soprattutto tre ordini di interrogativi. I primi due riguardano i motivi per cui le attese di uguaglianza, liberazione, libertà (o come ciascuna preferisce chiamare le aspettative delle donne) sono andate così spesso deluse, malgrado i progressi fatti e i mutamenti avvenuti; il terzo le possibilità di resistenza, senza le quali non ci resterebbe che piangere.

La psicoanalisi spiega prima di tutto in quale modo le norme sociali oppressive vengano interiorizzate, permangano e si riproducano nella soggettività femminile.

Per delle marxiste non dovrebbe essere difficile comprendere il ruolo che l'ideologia svolge nel garantire la stabilità delle relazioni di potere.

Che dei lavoratori possano affidarsi a Berlusconi, a Bossi o ai postfascisti che vogliono la loro pelle ci sembra grave, ma non inspiegabile.

Essi infatti non godono solo dell'amplificazione garantita dal controllo di gran parte dei media; fruiscono anche della rendita di posizione di quello che Pierre Broué chiama paradosso della doxa, "il fatto che l'ordine del mondo così com'è, con i suoi sensi unici o vietati... i suoi obblighi e le sue sanzioni, venga più o meno rispettato...; o, cosa ancora più sorprendente, il fatto che l'ordine stabilito, con i suoi rapporti di dominio, i suoi diritti e i suoi abusi, i suoi privilegi e le sue ingiustizie, si perpetui in fondo abbastanza facilmente, se si escludono alcuni incidenti storici...". (41)

La destra ha dalla sua parte il senso comune: non deve spiegare, demistificare, disvelare, indurre qualcuno a "prendere coscienza". Le basta ripetere e far ascendere al ruolo di ideologia politica quel che si dice nei tram e nelle osterie, i luoghi comuni di cui è intessuto il linguaggio della vita quotidiana e in cui è incorporata la giustificazione dell'esistente. Questo avviene perché chi detiene i mezzi della produzione economica, detiene o controlla i mezzi della produ-

Per ragione non si intende infatti nulla di metafisico, ma semplicemente la capacità di operare in modo funzionale, congruo a ciò che si desidera ottenere. La pazzia del mondo è che la ragione è applicata per pochi fini e per i fini di pochi.

La crisi delle narrazioni progressive segna il ritorno di quelle regressive e qui da noi c'è solo l'imbarazzo della scelta dallo spirito giubilare alle fantasie nordiste, alle superstizioni e alle nevrosi razziste.

2 h - L'INCONTRO FATALE FRA FEMMINISMO E PSICOANALISI

Per comprendere il femminismo degli ultimi decenni del secolo scorso serve una terza dimensione dopo quelle del contesto storico e della sua trascrizione teorico-filosofica. E la terza dimensione è l'incontro fatale con la psicoanalisi: dai primi anni Settanta il femminismo acquista infatti nuovo spessore teorico non solo, ma soprattutto per il rapporto che instaura con la psicoanalisi. Eppure poche altre cose al mondo sono così evidentemente maschili.

Già nel suo modo di venire al mondo essa esemplifica il rapporto tra i sessi nella società e nella cultura. Furono donne (*Anna O.* e *Dora*) le prime pazienti nelle cui sofferenze la teoria cominciò a costruirsi e uomini (Breuer e Freud) gli uomini che si dedicarono a costruirla; donne l'oggetto dell'osservazione, uomini il soggetto che osserva e che giudica; donne le ammalate e le isteriche, uomini i professori e i taumaturghi; donne il sintomo, uomini la diagnosi, viziata da pregiudizi e vizi misconosciuti di comprensione.

Le reazioni delle donne a una teoria nello stesso tempo prestigiosa fino al punto di condizionare la cultura di un secolo e con un impianto così patriarcale e maschile sono state, come è facile immaginare, le più diverse. Ma naturalmente con le femministe i rapporti sono stati agitati e conflittuali. Eppure anche nella fase prepsicoanalitica del femminismo, c'era già un'evidente contraddizione.

Non si contano il numero dei testi femministi che dedicano una parte non secondaria dei loro ragionamenti a confutare o sbeffeggiare le tesi di Freud o quelle che supponevano fossero le tesi di Freud.

Questo ritorno continuo sul luogo dello scandalo era comunque testimone di una fascinazione, che si risolverà con la svolta degli anni Settanta. Tra i testi che la sollecitarono e ne furono a loro modo l'espressione, quello di *Juliette Mitchell, Psicoanalisi e femminismo* che, come spesso accade torceva il bastone dalla parte opposta con un'assoluzione del Maestro tanto completa quanto non necessaria. Ma poiché spesso avviene nelle vicende politiche che un errore nella direzione giusta sia fecondo, il libro di *Mitchell* contribuì ad avvicinare alla psicoanalisi una generazione di donne. In realtà dire che l'impianto del pensiero di Freud e di Lacan è patriarcale e maschile e che la psicoanalisi è strumento teorico insostituibile per la teoria femminista, non significa fare affermazioni contraddittorie. Anzi una cosa è vera, anche perché è vera l'altra.

Ma se da una parte l'incontro non può essere sottovalutato o ignorato, dall'altra bisogna anche ammettere che non ha reso più facile la vita politica delle donne. Almeno qui in Europa è sembrato a molte che la psicoanalisi fosse un ginepraio nel quale era preferibile non andare a infilarsi per l'estrema difficoltà della materia e per il rischio che premio di improbe fatiche intellettuali potesse essere alla fine l'opposto di ciò che sarebbe politicamente utile.

Alla fine degli anni Settanta un professore della Sorbona, Claude Alzon, scrisse un ponderoso volume (*Femme mythifiée, femme mystifiée*), il cui sugo era questo pressappoco: care signore - diceva Alzon tra citazioni e sferzate - lasciate al più presto la psicoanalisi, fuggite alla distanza maggiore possibile o vi ritroverete a fare all'indietro tutti i passi che avete fatto finora in avanti. Ci siamo ben guardate dal seguire i consigli del professore, ma ci appare evidente oggi che all'appuntamento con la psicoanalisi non si può andare serene e giulive come Cappuccetto Rosso a casa della sua nonna.

Bisogna essere almeno avvisate sugli incidenti che possono darsi lungo il cammino.

Con tutti i limiti delle semplificazioni e delle schematizzazioni, si può dire che almeno in Francia e in Italia la distanza dalla psicoanalisi è stata inversamente proporzionale a quella della politica. Dei tre settori del movimento francese l'unico che abbia un rapporto con la psicoanalisi (il cosiddetto femminismo della *féminitude*) è anche l'unico che non si dichiara femminista e considera anzi il femminismo l'"ultimo pilastro del patriarcato declinante"; l'attività politica di questo settore del movimento è consistita in larga misura nel battersi perché le donne non partecipino all'attività politica.

I femminismi politicamente attivi, il femminismo

quella più legata alla *French theory*, ha avuto una notevole influenza il lavoro di Jacques Lacan per il suo rapporto più esplicito e sistematico con la filosofia in modo particolare con Hegel, Heidegger e Kojève.

Egli concede che l'invidia del pene non è invidia della preziosa appendice, a cui gli uomini hanno elevato veri e propri monumenti nella storia della civiltà, ma di una posizione nella società e nell'ordine simbolico. Anzi il suo discorso sulla differenza sessuale si basa proprio sulla distinzione tra il pene e il fallo. Che cosa è il fallo? È una specie di segno del comando, dell'autorità e della facoltà di parola e la castrazione è allora l'inverso, cioè l'interiorizzazione precoce di essere destinate a non avere né autorità, né potere, né accesso al simbolico.

Si può comprendere meglio di che cosa stiamo parlando attraverso una citazione fatta da *Elizabeth Grosz*, nel suo meritorio lavoro di divulgazione dell'indigesta opera di Lacan. (43) Eccezionalmente e in contraddizione con il senso complessivo della sua opera, una volta Lacan ha storicizzato il fallo, spiegando che in strutture socio-politiche diverse il fallo, cioè il significante della presenza e dell'assenza dell'accesso al potere e all'autodefinizione, è stato rappresentato non da un organo, ma da un'insegna. Nell'antica Grecia - egli dice - l'accesso al nome di famiglia ha funzionato come fallo, differenziando una classe dall'altra ed escludendo gli schiavi.

Ma l'affermazione è appunto del tutto eccezionale e il senso dei discorsi di Lacan si colloca su un'altra dimensione.

Il rapporto tra il nome di famiglia e il fallo non è infatti lo stesso che c'è tra il fallo e il pene: l'organizzazione sociale cambia; i corpi degli uomini e delle donne sono sempre uguali a se stessi a testimonianza imperitura che gli uni ce l'hanno e le altre no. Il pene si appropria certo indebitamente del fallo e l'identificazione è illusoria; ciò non toglie che la differenza sessuale sia riconosciuta attraverso il possederlo o l'averlo perso e che le donne siano considerate castrate. Se il pene assume la funzione del fallo è perché la sessualità femminile è considerata una mutilazione e il fallo riempie la mancanza, è il significante dell'oggetto del desiderio dell'altro.

Nel reale la vagina, il clitoride, la vulva hanno la stessa utilità funzionale del pene e dei testicoli; nell'ordine immaginario che media tra il reale e il simbolico le donne rappresentano per gli uomini un'assenza e il pene aumenta il narcisismo maschile perché costituisce la sua unità corporea nei confronti dell'incompletezza femminile.

"Malgrado le asserzioni di Lacan - scrive *Elizabeth Grosz* - il fallo non è un termine neutrale che funziona ugualmente per entrambi i sessi, posizionandoli entrambi nell'ordine simbolico. Come suggerisce la parola, esso è un termine che privilegia la mascolinità, o piuttosto, il pene... In questo contesto è significativo che sebbene Lacan sia almeno parzialmente responsabile della rilettura femminista del concetto freudiano dell'invidia del pene nei termini di significato socio-simbolico dell'organo, egli è anche responsabile di aver tracciato un rapporto metonimico tra un organo e un significante che può risultare tanto problematico nei termini femministi che il biologismo di Freud". (44)

Del resto le conseguenze della castrazione operata da Lacan sono in una certa misura più gravi, perché più definite, rispetto a quella operata da Freud. Per il secondo lei resta un'eterna bambina con limitate capacità di sublimazione; per il primo non ha accesso al simbolico, non è in grado di esprimere le esperienze psichiche legate alla sua anatomia e alla sua sessualità.

Malgrado le sue teorie più sofisticate, il linguaggio oscuro e lo sforzo di fare sempre sfumare il biologico nel simbolico così da togliere realismo e crudezza alle parole di Freud, alla fine ancora la dominazione maschile viene naturalizzata e ancora in ultima analisi la biologia è il destino.

Per quanto non poche troverebbero improprio l'uso del termine ideologia per definire la castrazione, dell'ideologia questa tesi possiede alcune caratteristiche di fondo. Prima di tutto, pur essendo l'angolo di visuale di chi si trova nella posizione dominante viene fatta propria anche da chi si trova in quella subalterna; in secondo luogo consente il perpetuarsi della relazione di potere proprio perché costituisce un orizzonte culturale condiviso.

Il punto di vista maschile della castrazione è evidente; proprio per l'allusione alla morfologia del sesso, il suo androcentrismo è inequivocabile, mentre in altri saperi il pene si traveste e il meccanismo della simbolizzazione fa scomparire la carne. Si capisce infatti perché un maschietto reagisca alla constatazione della differenza sessuale con la fantasia che alla sorellina il pene sia stato tolto; è molto meno comprensibile invece la reazione della bambina per l'ovvia ragione che ciascuno considera se stesso-a la norma e l'altro-a l'eccezione. Centinaia di esperimenti

zione culturale nel senso più ampio del termine, compresa la tradizione orale.

Nel caso delle donne, l'ideologia della relazione di potere investe l'oggetto della dominazione in modo più potente e proditorio, perché alla bambina il senso della sua inferiorità viene trasmesso dalle persone di cui più si fida (la mamma e il papà), quando è ancora piccolissima e indifesa.

Le tesi famigerate della castrazione e dell'invidia del pene ci spiegano questa realtà, di cui non troveremmo spiegazioni altrettanto chiare altrove.

"Nei *Tre saggi* la bambina è considerata un maschietto in tutto e per tutto fino alla fase fallica.

Condividerebbe, pertanto, con il bambino una sessualità orale, anale e, inizialmente anche fallica. Non avrebbe alcuna precoce sensazione derivante dalla sua specifica conformazione anatomica ma solo un organo, il clitoride, che verrebbe vissuto come l'omologo, per quanto imperfetto, del pene.

I bambini infatti si ostinano a lungo ad attribuire il pene ad entrambi i sessi. Solo quando constatano, nell'esplorazione reciproca dei propri corpi, l'evidenza della differenza sessuale, maschio e femmina abbandonano la convinzione monosessuale e riconoscono la loro specificità. Il bambino vede nel corpo della coetanea, la conferma dei propri timori di castrazione, mentre la bambina sperimenta, con vergogna, un senso di inferiorità organica.

Da questo scambio di sguardi, nota Freud, il maschietto si sente autorizzato a disprezzare la femminilità; la bambina, di contro, è spinta all'invidia del pene e alla protesta virile. L'esperienza di castrazione ha un valore strutturante opposto per l'uno e per l'altra. Mentre il bambino è indotto, dal timore di perdere la propria integrità anatomica, ad uscire dall'Edipo, ad abbandonare la contesa con il padre, la bambina, di contro, entra nell'Edipo proprio nel momento in cui si riconosce biologicamente deprivata.

Se fino a quel momento anche lei, come il maschio, aveva avuto come oggetto l'amore della madre, ora se ne allontana con ostilità, attribuendole la responsabilità della propria insufficienza somatica. Delusa dalla madre, la bambina si rivolgerà al padre chiedendogli un figlio che la compensi della sua dolorosa inferiorità organica... Alla domanda di amore della figlia si oppone, come sappiamo, il divieto dell'incesto che il padre, in quanto figura sociale rappresenta. L'oggetto d'amore coincide quindi, per la bambina, con la forma del divieto, della Legge. Per questa ambivalenza dell'oggetto d'amore e perché non c'è in lei una minaccia di castrazione che funzioni, come per il maschio, da potente interdizione (perché nessuno teme di perdere ciò che non ha), in lei i legami edipici non saranno mai spezzati del tutto. Rimarrà pertanto dipendente dall'autorità, dice Freud, priva di iniziativa, con deboli interessi sociali e scarsa capacità di sublimazione: un'eterna bambina. Di fronte alla sua inferiorità organica, svilupperà una forte invidia del pene, alla quale cercherà di reagire con una incolmabile richiesta di privilegi. Benché la donna non cessi mai quella che Adler chiama la "protesta virile", trova però una possibilità di appagamento nella maternità.

Ma occorre prima che, ad un mutamento di oggetto (dalla madre al padre), si accompagni un cambiamento di zona erogena: che la libido trasmigri dal clitoride alla vagina, trasformandosi da attiva in passiva, ricettiva.

Contemporaneamente le pulsioni aggressive verranno distolte dall'oggetto e introiettate su di sé, dando origine alla disposizione masochistica femminile, indispensabile alle vicende riproduttive del coito, della gestazione, del parto, dell'allattamento" (*Silvia Vegetti Finzi*, *Storia della psicoanalisi*).

Lo scandalo per una femminista non è solo nella descrizione del viaggio della bambina per l'accidentato territorio del complesso di Edipo, nella sua rinuncia al/alla clitoride e nell'assunzione di una posizione masochista e passiva; lo sono anche le conseguenze sul piano dell'intelligenza e del pensiero e questa, sì, è una ferita narcisistica per le intellettuali che hanno modo di conoscere la teoria freudiana della femminilità. Non bisogna credere che queste tesi siano in qualche modo superate. *Christa Rode-Dachser* fa notare la surreale reazione degli psicoanalisti nei dibattiti e nei convegni, quando qualcuna solleva in tono polemico i temi della castrazione e dell'invidia del pene (cosa, per altro, che non avviene quasi mai). L'immancabile risposta, data forse anche in tono infastidito di chi è costretto a ripetere un'ovvietà, è che insomma Freud era pur sempre un uomo del suo tempo e poi gli stessi ripropongono tali e quali le sue tesi nel nostro tempo.

In pregevoli saggi sulla creazione artistica (per esempio nella raccolta curata da Anzieu) l'idea che la donna sia incapace di autentica creazione a causa della mutilazione subita nella prima infanzia è implicita, anche se fa capolino solo con qualche allusione pudica. (42)

Sulla teoria femminista degli ultimi decenni del secolo scorso, in modo particolare (naturalmente) in

L'analisi etnografica quindi, agendo come *detector* di frammenti sparsi della visione androcentrica e strumento di un'archeologia storica dell'inconscio, costruito in una fase arcaica della società, ci consente di comprendere il senso di ciò che la psicoanalisi descrive.

L'angolo di visuale androcentrico delle fantasie infantili, la svalorizzazione del femminile, la pretesa descrittiva e in realtà normativa della trasmigrazione della libido dal clitoride alla vagina registrano una vicenda e una relazione di cui Freud non è l'autore ma l'osservatore, anche se osservatore tendenzioso e situato.

Quanto il monopolio maschile della parola, della tradizione simbolica e della cultura abbia strutturato il pensiero umano appare perfino più evidente da una scoperta del semiologo Jurij Lotman. Secondo Lotman esiste un meccanismo generatore di testi, che coincide con l'origine stessa della cultura. In questo meccanismo mitico-testuale i personaggi si suddividono tra quelli che godono di una certa libertà rispetto allo spazio-intreccio e possono cambiare posto e quelli immobili che in realtà rappresentano una funzione dello spazio. Il soggetto mitico, il principio attivo della cultura è invariabilmente maschio, mentre il femminile è ciò che non subisce trasformazioni, un elemento dello spazio-intreccio, un topos, una resistenza, una materia. Il posizionamento mitico degli agenti discorsivi opera attraverso la forma narrativa con forza ed estensione notevolissime, spiega *Teresa de Lauretis*, e cita a esempio un testo medico divulgativo, in cui il ciclo riproduttivo viene descritto come "lungo viaggio" e l'ascesa degli spermatozoi verso l'ovulo come l'impresa avventurosa del "migliore", cioè dello spermatozoo che vincerà la corsa per la fecondazione dell'ovulo (*The Everiday Miracle*). "Questo stupefacente passaggio che rappresenta la differenza biologica in termini puramente tipici, conferma in effetti quel che dice Lévi-Strauss della funzione simbolica. Esso è inoltre una dimostrazione di come opera il meccanismo mitico-testuale di cui parla Lotman, incastonato nella forma narrativa (epica), in seno al discorso (pseudo) scientifico, costruendo la biologia stessa come mito e quindi come prodotto della differenza sessuale". (46)

Il brano e il suo contesto evidenziano un paradosso: la differenza sessuale non sta nel fatto che gli organismi umani producono spermatozoi e ovuli; al contrario la differenza sessuale è ciò che permette a "milioni di spermatozoi" e al malvagio "ovulo" di divenire attori antropomorfi di un dramma che il testo intitola con una frase appunto mitica, il miracolo di ogni giorno.

Aggiungiamo, a ciò che già chiaramente scrive *Teresa de Lauretis*, che il meccanismo mitico-testuale spiega bene la presunta attitudine passiva della donna. Quello che è una semplice posizione nel coito, che tra l'altro non è necessariamente passiva, diventa caratterizzazione essenziale di un intero genere, che viene in realtà da tutt'altra parte, cioè proprio dal meccanismo per cui l'io narrante è attivo ed è invece passivo chi è solo detto, narrato, rappresentato, come appare evidente dalla forma stessa dei verbi.

Non con Freud quindi dobbiamo prendercela (conclude *de Lauretis*) ma con quel meccanismo generatore di testi, affinato da una cultura patriarcale e ancora assai attivo nelle epistemologie e nelle tecnologie sociali di oggi.

Malgrado l'assoluzione della psicoanalista neofreudiana, né Herr Sigmund né Monsieur Lacan sono davvero innocenti, perché per l'uno e per l'altro la relazione tra donne e uomini è nella sostanza immutabile. Così fu, così è, così sarà.

Se il primo ordine di interrogativi a cui la psicoanalisi può rispondere riguarda il modo in cui norme sociali oppressive vengono interiorizzate, il secondo può far luce sulla complessità dei rapporti tra uomini e donne che non possono essere ridotti a puro dominio, nemmeno in tempi o in società di patriarcato assoluto.

È vero che esiste l'istituzione dell'eterosessualità obbligatoria e che la maternità è stata a lungo la risposta delle donne a un'attesa sociale ineludibile, ma questa sola interpretazione dei rapporti tra i sessi rischia di diventare a sua volta ideologia e di lasciare troppi aspetti dell'esistenza delle donne non spiegati.

L'affettività, il desiderio (etero) sessuale, il fantasma della filiazione sono stati causa di mantenimento e riproduzione dell'ordine tradizionale, ma sono stati anche effetto di qualcos'altro, su cui la psicoanalisi è l'unico sapere in grado di indagare.

La costruzione delle figure di genere non è solo legata al monopolio maschile della tradizione simbolica, al meccanismo mitico testuale di cui parla Lotman, alle logiche politiche con cui vengono attribuiti il maschile e femminile a cui si riferisce Bourdieu. "Non si tiene conto - scrive *Lea Melandri* - che la costruzione delle figure di genere si colloca [anche, aggiungeremmo noi] nella zona dell'inconsapevolezza che circonda eventi come la nascita, l'indi-

clinici hanno però dimostrato che le donne non solo sono percepite dagli uomini ma anche si percepiscono come mutilate, mancanti, castrate.

Ma come avviene che lo sguardo di lui diventi anche quello di lei? Avviene perché le fantasie infantili che strutturano psichicamente una persona si realizzano in un contesto sociale e culturale in cui maschile e femminile non sono simmetrici, non hanno lo stesso valore. La bambina constata di non avere il pene, cioè di non essere un maschietto, nello stesso tempo in cui entra in contatto con la società e le sue gerarchie attaverso il rapporto con i genitori. "La madre, come prima figura di riferimento, trasmette alla bambina un'identità femminile presessuata, una appartenenza di genere che non si è ancora confrontata con la differenza maschile. Questa attribuzione avviene attraverso l'introiezione trionfale della figura materna onnipotente, perfetta, che costituirà l'Io ideale della donna, una rappresentazione immaginaria ad alto tasso narcisistico che l'appaga, la colma di grazia, ma che non troverà poi riscontro negli scambi sociali e nei significati culturali. Quando la piccola che nel frattempo si è differenziata dall'unità primaria, scopre la differenza tra i sessi, si confronta infatti con la collocazione svantaggiosa della femminilità. In quel momento scopre che la madre, lungi dall'essere onnipotente, è una figura socialmente debole e svalutata e si rivolge pertanto al padre per ottenere da lui ciò che in quanto femmina le manca. Sappiamo che questo amore è interdetto dal divieto dell'incesto, ma che segna tuttavia l'orientamento maschile del desiderio femminile, imponendogli anche una secondaria, questa volta deprimente identificazione con la madre" (*Silvia Vegetti Finzi, Le isteriche o la parola corporea*).

Insomma le fantasie infantili legate al rapporto con i genitori, all'anatomia, alle precoci esperienze di sessualità vengono inscritte in un ordine di significati che dà loro un senso. Come questa preesistente struttura contribuisca a costruire il maschile e il femminile apparirà più evidente da una rapida incursione in un altro sapere. Partendo dall'analisi delle forme cognitive della società dei contadini delle montagne cabile e quindi con il sostegno dell'etnografia, Pierre Bourdieu illustra uno dei meccanismi con cui il maschile e il femminile si formano.

In società in cui le differenze sessuali restano ancora immerse in un insieme di opposizioni che organizzano il cosmo, appare evidente la logica con cui le cose e le attività vengono suddivise in maschile e femminile. La logica è quella di un rapporto sociale di dominio per cui è femminile ciò che ha minor valore o ciò che gli uomini riservano alle donne in funzione esclusiva delle loro esigenze psicologiche, sessuali, economiche.

Femminile è lo spazio interno perché in quello spazio le donne sono state rinchiuse e costrette a vivere; maschile è la parola (il logos) perché alle donne non è stato mai consentito di parlare in pubblico; maschile è il movimento perché solo gli uomini hanno potuto andare in giro per il mondo... Dal momento che queste rappresentazioni dei sessi sono in realtà delle norme a cui le donne sono state costrette a piegarsi, le rappresentazioni del maschile e del femminile appaiono come le conseguenze di una realtà obiettiva e si realizza un rovesciamento dei nessi di causa ed effetto. L'attribuzione di caratteristiche coinvolge il corpo stesso, per cui la differenza anatomica appare come la giustificazione naturale della differenza socialmente costruita tra i generi. La costruzione sociale degli organi e dei rapporti sessuali certamente registra alcune proprietà naturali, ma il modo in cui esse vengono percepite rivela la natura androcentrica delle descrizioni. Così per un chirurgo del Medioevo la vagina non è che un pene rovesciato e in un mito dei barbari di Cabilia la posizione tradizionale nel coito è un'esigenza imposta al rispetto dell'ordine gerarchico; senza andare tanto lontano, ricorda Bourdieu, baiser, to fuck, fottere significano anche ingannare, avere nel senso francese di avoir, imporre a un altro la propria volontà: "... non è il fallo (o la sua assenza) a costituire il fondamento di questa visione del mondo, è piuttosto questa visione che, essendo organizzata secondo la divisione in generi relazionali, maschile e femminile, può istituire il fallo, eretto a simbolo della virilità, dal punto d'onore propriamente maschile, e la differenza tra i corpi, nel senso di generi come essenze sociali gerarchizzate". (45)

Ma femminile e maschile non sono solo nominali, si tratta di costruzioni che operano una trasformazione durevole dei cervelli e dei corpi perché nel loro farsi come costruzioni si sono costituite in inconscio e sono state poi somatizzate in posizioni, sguardi, rossori, modi di camminare, abitudini, sintomi... Il femminile è quindi violenza simbolica o, se si preferisce, oppressione identitaria perché la donna non può che accordare la sua adesione al dominante, non disponendo di altri strumenti di conoscenza di quelli che ha in comune con lui.

nalitica esprime a suo modo, con i suoi linguaggi e da un punto di vista maschile il rifiuto femminile della subalternità e dell'esclusione. L'invidia del pene, alla quale la donna reagirebbe con una incolmabile richiesta di privilegi; la "protesta virile", di cui parla Adler; l'aspirazione al fallo, come dato permanente e costitutivo della femminilità secondo Lacan (la donna, scrive *Grosz*, desidera il fallo e riceve invece il pene) ecc. interpretano il desiderio delle donne di accedere alle posizioni, ai ruoli, all'autorità e alla capacità di autodefinizione che sono state tradizionalmente degli uomini.

La lotta politica delle donne è stata la combinazione tra questi due livelli di resistenza, che per altro nella realtà sono molto meno distinti di quanto lo siano in un'esposizione semplificante e semplificata, perché anche le lesbiche aspirano all'accesso all'autorità e alla parola e perché il femminismo non di rado ha coinvolto anche la sessualità di eterosessuali in... relazioni tra donne...

2 i - La differenza come "maternità sociale", eterno femminino, idealizzazione della miseria

Il primo e il più ovvio significato di differenza è la valorizzazione di ciò in cui le donne sono diverse dagli uomini. Diciamo il più ovvio, perché quando le donne fondano sulla differenza la loro politica gli uomini sono il termine di paragone, coloro rispetto ai quali le donne sono diverse.

Anche se i significati di differenza si sono moltiplicati negli ultimi decenni del secolo scorso per effetto dei linguaggi filosofici che hanno dominato la cultura accademica, la rivendicazione di alterità da parte di donne in larga maggioranza eterosessuali, viene facilmente sospita nello spazio delle definizioni del maschile e del femminile. Caratteristica specifica di questo significato è appunto di definire le donne, attribuire loro caratteristiche opposte e irriducibili a quelle degli uomini, valorizzare le loro qualità spesso legate al ruolo materno. Nelle sue versioni ingenue o in quelle non ingenue ma passate ormai di moda, questo significato replica la strategia emancipativa della maternità sociale. Il sottotitolo del numero della rivista *Diotima* (*Mettere al mondo il mondo*) riprende una formula del femminismo cattolico, appunto "mettere al mondo", usata per designare in un modo che non urtasse il senso comune l'impegno delle donne nella sfera pubblica.

Questo sgnificato viene detto in parte impropriamente essenzialismo e per quanto sia in Italia ancora molto diffuso, la polemica nei suoi confronti è tutt'altro che facile. Non c'è infatti nel movimento italiano, ma neanche nella *querelle* internazionale, una sola donna capace di intendere e di volere che lo rivendichi.

Perfino *Luce Irigaray* ha negato più volte di esserlo, spiegando come e perché le donne non sono un'essenza.

"L'essenzialismo - ha scritto *Naomi Schor* - svolge per il femminismo il ruolo del revisionismo per il marxismo-leninismo: è il linguaggio del terrorismo intellettuale e uno degli strumenti privilegiati dell'ortodossia politica. La parola essenzialismo è dotata del potere di ridurre al silenzio, scomunicare, votare all'oblio; essenzialismo per il femminismo è l'anatema". (48)

Naomi difende dell'essenzialismo la pretesa che lo ha generato nella sua versione psicoanalitica. È in questa versione infatti che la nozione ha un senso perché un'essenzialista può facilmente non riconoscersi nel significato filosofico del termine.

Coniata da Aristotele, ripresa dalla Scolastica, scomparsa con la filosofia moderna, ricomparsa occasionalmenete da Hegel in poi (solo nella fenomenologia ha ancora un ruolo importante) l'essenza in tempi più recenti è stata impallinata da tutte le critiche della metafisica.

Se la nozione viene invece ricondotta nell'ambito del linguaggio psicoanalitico il suo significato non è così vago: "In termini meno astratti e più pratici - spega *Schor* - un(a) essenzialista, nel contesto del femminismo, è colui o colei per cui il corpo femminile resta, sia pure in maniera complessa e problematica, lo zoccolo del femminismo". (49)

Le preoccupazioni di *Schor* vanno collocate ancora una volta nella psicoanalisi, cioè in una teoria per cui ciò che siamo e pensiamo è legato per aspetti importanti al sesso e alla sessualità. In questo ambito ipotizzare per le donne un rapporto tra sesso e pensiero diverso da quello ipotizzato dai Maestri, è in fondo la posta in gioco della psicoanalisi femminista. Parlando di *Irigaray* e prendendone nella sostanza le difese *Schor* usa un'espressione significativa, dice cioè che nell'elaborare le sue teorie *Irigaray* ha scelto

viduazione, l'uscita dall'animalità, l'unione sessuale e la procreazione in cui sono implicati i due sessi (e questo spiegherebbe perché sono così radicati in entrambi), anche se sarà l'uomo, la sua stessa storia a darvi forma e linguaggio, a piegarli al suo dominio". (47)

Terreno specifico della psicoanalisi è l'interpretazione (o il tentativo di interpretazione) di una parte fondamentale dell'esperienza umana, quella dei primi anni di vita.

Nascere, poppare, essere lavati e imbracati, avere la percezione angosciosa della propria piccolezza e manipolabilità, scoprire il proprio corpo, imparare a fare la cacca nel vasetto ecc. sono per un essere di pochi mesi o pochi anni esperienze fondamentali, attraverso le quali entra in contatto con il mondo e impara a contrattare con esso e a mediare tra le proprie esigenze e ciò che passa il convento. La psicoanalisi racconta come la fantasia infantile reagisce ai primi enigmi che la vita le pone: che cosa accade tra mamma e papà, quando sono soli in camera da letto; da dove vengono i bambini e come mai la bambina non ha il pene o il bambino ce l'ha... Cerca di interpretare eventi anche più lontani, come la reazione alla perdita del primo oggetto del desiderio, il latte e la tetta che lo contiene, le tracce che questa perdita lascia nelle domande che un essere umano rivolge ad altri nel corso della propria esistenza.

La psicoanalisi stabilisce un rapporto plausibile tra sesso e pensiero, per quanto poi non facile da definire e da articolare: questo rapporto è rappresentato dalle fantasie e dalle illusioni che accompagnano e interpretano le sensazioni del nostro corpo. Si può supporre che queste fantasie e illusioni vengano elaborate in un contesto socio-culturale e politico e non siano perciò sempre uguali a se stesse, che la constatazione della differenza sessuale non debba necessariamente produrre nella bambina fantasie di castrazione.

Ma si può supporre anche che avere un corpo maschile e uno femminile producano fantasie diverse, rappresentino esperienze diverse. È difficile oggi con ciò che attraverso la psicoanalisi abbiamo saputo, credere che avere tra le gambe un sesso piuttosto che un altro, provare certe sensazioni e non altre, ingaggiare un corpo a corpo con un genitore dello stesso sesso o di un sesso opposto, avere o non avere le mestruazioni, tenere per nove mesi un altro essere umano nel corpo ecc. siano cose del tutto prive di conseguenze.

La psicoanalisi spiega in maniera meno ideologica e più colta ciò che il femminismo ha rapidamente imparato dai primi momenti della sua difficile esistenza. E cioè che il paradosso della *doxa* per il genere femminile è stato mantenuto in vita dalla tenaglia della norma sociale e dell'affettività, per cui liberarsi dell'una non significa liberarsi dell'altra o almeno dagli effetti di riproduzione dell'ordine tradizionale provocati dall'altra. Da questo punto di vista per quanto le espressioni concrete siano poi assai diverse, la combinazione, la tenaglia è analoga a quella di altre relazioni di potere. Per esempio a quella di classe: l'ideologia e il salario, la subalternità culturale e il bisogno materiale, lo sfruttamento e le preoccupazioni comuni per le sorti dell'azienda...

La psicoanalisi può rispondere infine a un terzo ordine di interrogativi.

Per comprendere l'importanza di quest'ultimo livello, sarà ancora utile un richiamo a cose a noi più vicine e più note. Si può dire con una certa approssimazione, ma senza allontanarsi troppo dal vero, che psicoanalisi ed economia politica rappresentano i terreni su cui più evidente è l'oggettivazione e l'unilateralità del punto di vista e d'altra parte quelli che consentono di teorizzare le possibilità di resistenza.

È evidente che l'economia politica non sarebbe stata di particolare utilità al marxismo e al lavoro salariato, se si fosse limitata a descrivere l'alienazione del proletariato e la sua riduzione a "bestia da soma". L'analisi dei processi di produzione e delle dinamiche economiche ha dato invece consistenza teorica a una serie di verifiche empiriche sul ruolo del proletariato di fabbrica e sulla sua capacità di essere soggetto.

Allo stesso modo la psicoanalisi non sarebbe di particolare utilità al femminismo e alle donne, se si limitasse a descrivere come le norme sociali vengano interiorizzate e quali fantasie leghino agli uomini l'affettività e la sessualità della maggioranza delle donne. L'analisi dei comportamenti femminili e la loro rilettura da un angolo di visuale femminista hanno dato invece consistenza teorica alla verifica empirica delle capacità di resistenza e di lotta politica delle donne. A dire il vero per il femminismo la verifica non è stata poi così empirica perché sociologia e storia avevano già detto ciò che la psicoanalisi ha replicato con altri mezzi e da un altro punto di vista.

Le resistenze sono situate sia a livello di immaginario e di sessualità, sia a livello simbolico. La resistenza che si àncora alla sessualità è evidentemente il lesbismo, mentre per le donne eterosessuali bisogna necessariamente cercare altrove. L'ortodossia psicoa-

più viste dipende dai risultati del loro studio o dalle vicende per cui nei partiti *panta rei*, soprattutto le militanti.

Durante un seminario sul femminismo con giovani donne, a un certo punto qualcuna ci ha chiesto: ma per quali ragioni non si possono definire le donne? Dicendo che siamo differenti, non diciamo in fondo che siamo migliori?

In realtà non è che non si possano definire le donne, ma definirle con aggettivi validi per tutte le donne, perché questo è uno dei primi sintomi dell'oppressione e dell'esclusione.

Le donne sono state definite sempre collettivamente, prima di tutto perché sono stati sempre gli uomini ad avere la parola; l'immagine delle donne non come una serie di individualità, ma come un tutto magmatico, è legata al meccanismo per cui coloro che sono diversi da noi appaiono simili tra loro. La tendenza a definire le donne riflette poi anche i limiti angusti della loro esistenza: questo vale di meno per l'oggi, almeno in certe aree del mondo, ma la differenza è un paradigma che fa regredire le donne in un orizzonte preemancipatorio. Gli uomini si sono collocati nella storia su un arco vastissimo di tipologie e di scelte personali da San Francesco a Jack lo Squartatore, da Guevara a Hitler, da Einstein a Bertoldino; le donne di qualsiasi cultura e classe finivano con l'assolvere sempre le stesse funzioni di madri, monache o puttane. La lotta per la conquista dell'individualità, nel duplice senso di non essere appendici degli uomini e di non essere genere indifferenziato addetto alla riproduzione e alla cura degli esseri umani, è stata una delle prime e delle più ostinate del femminismo.

Poche cose come la femminilità e la mascolinità sono state oggetto di una stereotipizzazione così rigida e ininterrotta. *Zelle Luria*, docente di psicologia in un'università americana, in un lavoro tradotto in francese con il titolo *Genre et étiquetage*, espone i risultati di una ricerca da lei condotta con alcuni colleghi. Un gruppo di genitori ventiquattro ore dopo la nascita dei loro figli e figlie sono invitati a definirli con degli aggettivi, a indicarne le caratteristiche. I neonati, che il padre ha visto solo dal vetro della nursey e la madre ha tenuto una sola volta tra le braccia, sono stati scelti della stessa taglia e dello stesso peso. Dal confronto con degli aggettivi risulta un numero molto maggiore di aggettivi come bella, dolce, gentile, dai tratti fini, piccola ecc. per le bambine; solido, dai tratti marcati, grande per i bambini. E risulta che i padri più delle madri hanno tendenza all'*étiquetage*, a conferma della sua natura di legge e di modo primitivo di fare ordine.

Gli stereotipi vanno respinti non per una questione estetica ma perché costituiscono un limite alla libertà delle donne e degli uomini, soprattutto delle donne e soprattutto quando sono lusinghieri.

Le donne non sono competitive, le donne non sono aggressive; le donne sono socievoli e gentili, hanno attitudine a prendersi cura, sono capaci di grandi sacrifici... Tutte queste affermazioni vanno lette come se fossero accompagnate dal verbo dovere perché gli stereotipi di genere hanno un carattere normativo. Questo non vuol dire che allora le donne per liberarsi debbano diventare rudi, aggressive ed egocentriche ma solo che devono rifiutare il genere come norma. Le qualità che spesso distinguono le donne (ma non tutte e non sempre) dovrebbero essere assimilate anche dagli uomini: l'autosufficienza nell'organizzazione della vita quotidiana, la responsabilità nei confronti delle persone con cui si vive, la capacità di dare un certo ordine al proprio ambiente o di porre limiti alla propria aggressività... E d'altra parte non devono essere considerate proprie delle donne, specifiche delle donne. Una donna non è meno donna se è aggressiva e disordinata: al massimo sarà una persona meno gradevole di altre.

Quando si vuole valorizzare ciò che si presuppone appartenere alle donne, a tutte le donne e solo alle donne, prima o poi si finisce dove è normale e logico che si finisca, cioè nell'identificazione con la maternità e la casalinghitudine. La cosa può avvenire in termini espliciti e ingenui come nel caso di *Annette Leclerc* che in *Paroles des femmes* per molte pagine tesse gli elogi delle capacità riproduttive della donna. Gli uomini, gelosi della maternità, si dedicano ad azioni, avventure, ricerche e a imprese che tuttavia valgono poco di fronte alla superiorità del ruolo materno. Bisogna imparare ad amare ciò che l'uomo ha rifiutato perché della vita è la parte migliore, comprendere la felicità di "faire la vesselle, de torcher les enfants, de raccomoder un pantalon usé"; di fare i piatti, di strigliare i bambini, di rimettere a posto un pantalone usato.

O nel caso di *France Quéré* (*La femme avenir*) che, in polemica con il femminismo mascolino di *Simone de Beauvoir*, afferma che l'unico vero femminismo è quello capace di comprendere la differenza tra uomo e donna. È contro il lavoro femminile, non solo perché i lavori che vengono offerti alle donne sono ingrati, ma perché lavorando esse si amalgama-

di tenere l'acqua sporca pur di non gettare il bambino. Ma la questione è di valutare la quantità di acqua sporca nella quale un bambino è inevitabilmente destinato ad annegare. Troppe questioni irrisolte, equivoci, problemi complessi hanno portato al fallimento dell'ambiziosissimo progetto di *Luce Irigaray*. Prima di tutto le fantasie legate al sesso e alla vicenda originaria si collocano (come abbiamo visto) all'interno di un orizzonte culturale che dà loro un significato. La psicoanalisi è una teoria della differenza sessuale, ma in una certa misura anche del genere. Spiega come agiscono certe fantasie e nello stesso tempo come la norma viene interiorizzata.

Continuamente il sesso rischia di restare incastrato nelle connotazioni gerarchiche del genere; inoltre facilmente il corpo-mente, quando viene socializzato e diventa corpo-linguaggio può perdere i contatti con il corpo femminile, diventando il linguaggio con cui il corpo maschile ha parlato di quello femminile. Altri e più complessi problemi restano in larga misura insoluti: il punto di riferimento più utile per il femminismo nella psicoanalisi, il rapporto tra costanti e variabili nella costituzione della soggettività, la possibilità che ha l'inconscio di mutare ecc.

Il termine essenzialismo può essere adottato quindi credibilmente per le versioni psicoanalitiche di questo significato di differenza, che invece nella maggioranza dei casi si riferisce a immagini e discorsi profondamente radicati nel senso comune e che hanno altrove la loro radice.

Bisogna inoltre aggiungere che la definizione dell'essenzialismo di *Naomi Schor* si fonda sulle categorie della psicoanalisi e sul ruolo che essa attribuisce alle illusioni e alle esperienze del corpo. Resta del tutto tagliato fuori l'essenzialismo prepsicoanalitico a noi più noto e più invasivo perché legato al senso comune, cioè l'essenzialismo cattolico. Per la tradizione cristiana, in modo particolare per quella cattolica, le differenze sono l'espressione di un ordine della natura e se la maternità è per la donna la differenza, nella maternità il corpo subito evapora lasciando il posto a una funzione, a una missione, a una posizione in un ordine che non può essere abbandonata, senza che si produca disordine. Per la Chiesa cattolica l'omosessualità è, prima di ogni altra cosa, disordine simbolico, turba la polarità dei sessi, la certezza del maschile e del femminile; più giustamente dal punto di vista dell'efficacia comunicativa, per la tradizione cattolica l'omosessualità non è una differenza, è anzi la negazione della differenza, la confusione tra maschile e femminile, che devono invece essere tenuti tra loro ben distinti.

La valorizzazione ingenua del femminile e delle sue specifiche virtù, nel femminismo degli ultimi decenni del secolo scorso, è stata spesso sostituita da discorsi e tecniche più sofisticati. Si può valorizzare per esempio l'estraneità delle donne al potere e alla cultura, la difficoltà a essere soggetto che fa di continuo incombere sulla politica delle donne il rischio della frammentazione e della dissoluzione...

Quanto alle tecniche si può essenzializzare la donna con un espediente del tutto simile a quello con cui il pensiero maschile ha costruito le opposizioni binarie a proposito degli uomini e delle donne.

Si pone l'uomo come essere dalle connotazioni opposte a quelle che desiderano attribuire alle donne: l'uomo è militarista e violento, le donne devono quindi aderire al pacifismo strategico; il pensiero sistematico è maschile, quindi le donne parlano il linguaggio del decostruzionismo o del postmodernismo ecc. Ma questo significato di differenza, più o meno sofisticato, si porta dietro tutti i limiti del progenitore cristiano, aggravati da una minore funzionalità, cioè dalla sua funzionalità agli interessi di un numero minore di donne.

Insistiamo su questo primo significato di differenza anche perché questo testo si rivolge soprattutto a giovani donne,colte dal punto di vista scolastico e politico, interessate al femminismo, ma ignare dei suoi arcani.

L'uso della differenza come paradigma politico viene immediatamente recepito da chi ascolta in senso, diciamo così per intenderci, essenzialista. Nelle assemblee non frequenti del PRC su temi che attengono alle donne e al femminismo, uomini che vogliono dare prova di buona volontà e illuminazione sull'argomento intervengono per confermare la differenza delle donne. In genere la qualità che ci viene attribuita è la concretezza, eufemismo sulle funzioni esecutive delle donne nei partiti e sulle difficoltà a intervenire in ambienti in cui modelli e atteggiamenti che più spesso caratterizzano gli uomini sono dominanti.

In un'assemblea nazionale del *forum delle donne del PRC*, giovani compagne apparentemente entusiaste hanno spiegato che avrebbero inaugurato la loro adesione al femminismo con un approfondito studio sulle differenze fisiche e psicologiche tra le donne egli uomini. Non sappiamo se il fatto di non averle

senso non cambia. *Adriana Cavarero* (per esempio), in *Nonostante Platone* si sofferma in modo particolare su un personaggio, la servetta tracia che deride il filosofo Talete, caduto nel pozzo perché troppo assorto nella contemplazione del cielo stellato. *Cavarero* critica attraverso la servetta il pensiero che distrae dal mondo, che perde il legame con la vita, con i fenomeni, con le situazioni concrete Ma non tiene conto che l'allegra fanciulla è diventata anche il simbolo della critica del senso comune alle espressioni più complesse del pensiero e che la concretezza femminile è anche l'eufemismo dell'estraneità delle donne alla cultura. (52)

Nello stesso testo c'è poi un commento della *Passione secondo G.H.* di *Claire Lispector*: La vicenda raccontata da *Lispector* si riduce, nella sostanza, a una specie di estasi alla rovescia in cui H.G. si identifica con la blatta che abita la stanza della sua domestica. In questo estatico rapporto in cui trasgredisce il limite dell'umano, accostandosi al non-umano, G.H. scopre la femminilità del suo essere, che è vicinanza alla materia vivente. Nella storia *Cavarero* vede l'affermazione del materialismo femminile e il tentativo della donna di separarsi dal logos patriarcale; la materia vivente non ha bisogno dell'io soggetto di pensiero per esistere, esiste cioè a prescindere dal pensiero e dal linguaggio, che non coincide affatto con l'essere. (53)

E se ciò che si valorizza della donna non fossero le buone virtù, la funzione materna, la casalinghitudine, la vicinanza alla materia e alla natura?

La rivendicazione di alterità è stata sostenuta da un'ipotesi epistemologica radicata nella psicoanalisi e non solo nella psicoanalisi. L'ipotesi - lo abbiamo già detto - è che avere un corpo maschile o un corpo femminile non sia indifferente per ciò che si pensa e come si pensa.

La valorizzazione della differenza diventa in questo caso una seducente promessa: dal momento che sono stati sempre gli uomini a parlare e a decidere, ci sono nel mondo un'ipertrofia di maschile e un potenziale inutilizzato di energie intellettuali femminili, a cui l'umanità in crisi potrebbe attingere.

La dialettica del sesso di *Shulamith Firestone*, che alcune ricostruzioni della querelle considerano il primo lavoro differenzialista del femminismo radicale anglosassone, vede nella cultura una combinazione variabile e dinamica di due modi di pensare, quello estetico-femminile e quello razionale-maschile. Il femminile è poesia, soggettività, intuizione, desiderio, sogno, subconscio, emozione... Il maschile obiettività, logica, realismo, pragmatismo, stabilità...

Nel primo numero di *Diotima* un testo firmato anche da *Luisa Muraro* attribuisce alle donne il privilegio dell'intuizione: "Nello sviluppo della civiltà è rimasto ignorato e trascurato quel particolare tipo di comprensione che le donne acquisiscono con gli strumenti connaturati alla maternità, ovvero l'abilità intuitiva di afferrare sinteticamente, e si è prodotto così un sapere scientifico unilaterale, frutto di una mente maschile protesa all'analisi e al dominio della materia più che al mondo delle relazioni umane, in cui si chiede l'uso socializzato dell'intuizione". (54)

Ma è proprio vero che le donne sono intuitive, si può davvero celebrare utilmente per le donne il loro intuito? Nelle attuali condizioni, finché il dislivello della presenza degli uomini e delle donne nella cultura è di fatto ancora così forte e le stesse imprese del pensiero in cui il ruolo dell'intuito è dominante restano in larga misura appannaggio degli uomini, il termine ha un suono ambiguo e sembra alludere a una sorta di stato prelogico del pensiero femminile.

Dalle cose che abbiamo scritto finora non si deve dedurre che le donne sono indefinibili: se così fosse, non sarebbe possibile il femminismo perché mancherebbe il soggetto dei discorsi. Né si deve dedurre che nulla di ciò che è proprio delle donne possa essere valorizzato: se così fosse, riprodurremmo una fobia dell'alterità (della propria alterità) che non c'è oggi alcuna ragione di riprodurre. Non si possono fare né l'una né l'altra cosa con gli strumenti dell'essenzialismo psicoanalitico e prepsicoanalitico, con tutto ciò che generalizza, universalizza e destoricizza.

21 - Il caso Luce Irigaray

Punto di riferimento del femminismo della differenza in Italia è stato fino a qualche anno fa il lavoro della psicoanalista, filosofa e ideologa di lingua francese *Luce Irigaray*. Sul senso complessivo del suo lavoro non abbiamo mai avuto dubbi e, se qualche dubbio avessimo avuto, la pubblicazione del ciclo di conferenze *Il tempo della differenza* lo avrebbe sciolto nel senso di una conferma delle nostre antipatie e della nostra insofferenza. In quel testo *Irigaray* rivolge al femminismo accuse molto simili a quella della destra misogina e razzista, in modo particolare di avere confuso le idee alle donne, distogliendole dai

no ai modelli imposti dagli uomini. E poi chi dice che il focolare sia alienante e che i lavori domestici rincitrulliscano?

L'elogio della casalinghitudine può essere però intellettualizzato, come accadeva nelle tendenze emancipative del nazionalismo cattolico, che con la formula allusiva della maternità di "mettere al mondo" descrivevano in realtà la loro aspirazione a creare qualcosa di diverso dai bambini e dai budini. Con la differenza che al carattere tattico della vecchia metafora si sostituisce una regressione gratuita, indotta dal paradigma della differenza.

Diana Sartori (*Dare autorità, fare ordine*) cita "quel diffuso attaccamento femminile all'ordine domestico (capace di diventare a volte ossessione) che mi pare come una tenace resistenza o una compensazione nel chiuso, al disordine simbolico di cui soffre nell'ordine esistente l'esperienza femminile". Poco oltre, poi, afferma di "voler tentare di mostrare in figura come sia mistificante quest'idea di un'incompatibilità essenziale tra l'ordine e l'origine femminile, e come viceversa l'idea di un ordine appropriato trovi proprio nell'origine femminile il proprio possibile principio" e, a tale scopo, analizza l'etimologia di ordine per concludere che "troviamo all'origine del termine un'azione, quella del tessere, femminile per antonomasia. È un'opera dal fortissimo valore simbolico, che si confonde con l'idea stessa del sapere femminile. Per quanto sia lontana da noi la pratica del tessere, credo che quella identificazione sia ancora concepita. Questo ordine, questa attività di tessitura ha a che fare con un'attività ordinatrice di origine materna". (50)

Nemmeno una psicoanalista come *Silvia Vegetti Finzi* resiste alla tentazione e afferma di essere convinta che "il mondo abbia veramente bisogno di donne capaci di proporre come positive e di imporre quelle virtù femminili (che sono definite tali dalla tradizione) come la cura, la conservazione, l'essere in relazione con i cicli naturali della vita [...] virtù sommesse, in penombra, che non è facile riconoscere come valori sociali alti di cui le donne sono portatrici in prima persona. La nostra civiltà infatti è tradizionalmente finalizzata a valori diversi da questi (*Dee fuori dal tempio*). (51)

Ma, come tutte le strade portano a Roma, così ogni valorizzazione della differenza giunge prima o poi alla maternità e bisogna convenire che in Italia non è facile sottrarsi alla sua autorità.

Forse, potrebbe obiettare qualcuna, una femminista deve essere contro la maternità? Gli esseri umani hanno un debito grandissimo con le madri che li portano per nove mesi nel corpo, li nutrono, li curano, li amano a tal punto che per tutta la vita questi non vorranno ancora e non smetteranno mai di chiedere con i sintomi di un male o con la creazione artistica o chiedendo apparentemente dell'altro. Non solo, ma danno i primi rudimenti del linguaggio senza i quali non ci sarebbe cultura, civiltà e uomo nel senso di umanità.

Il paradosso con cui il femminismo ha dovuto sempre fare i conti è che il merito maggiore delle donne nei confronti del genere umano è stato anche la causa della loro esclusione e marginalità, è stato cioè usato per escluderle ed emarginarle. Il femminismo ha fatto opera ben più meritoria e utile per la causa delle donne, quando ha investito del sospetto di essere ideologia interessata ciò che appariva più ovvio, più indiscutibile, più naturale. La vocazione della donna alla maternità, l'amore materno, il valore del ruolo di madre sono stati sottoposti a critiche come menzogne.

L'unilateralità di tali critiche è una salutare reazione agli aspetti coercitivi della maternità. Per quasi tutta la loro vicenda antropologica e storica le donne non hanno potuto scegliere se essere madri o non esserlo; la maternità è stata un destino senza alternative, un'istituzione totale al cui interno sono rimaste incastrate e non perché davvero non abbiano fatto altro che covare le proprie uova, ma perché ogni altra cosa ne è stata profondamente condizionata.

Talvolta il femminismo ha scelto la via *facilior*, evocando l'unica immagine prestigiosa di cui le donne dispongono, quella della madre appunto, per chiedere diritti e ruoli per cui il senso comune è disposto a credere che esse siano per natura versate. Ma questo espediente, che può giovare a singole o gruppi per scopi particolari, non si è mai rivelato utile per la libertà delle donne, per le donne nel loro complesso. Le donne non hanno alcun interesse a svalutare la maternità; ne hanno però ancora meno a identificare se stesse, ciò che è proprio delle donne, il modo di essere e di pensare delle donne con l'immagine di madre.

La valorizzazione della differenza può produrre come effetto l'idealizzazione di una condizione subalterna. È evidente che quando all'interno di un partito come il nostro si dice che le donne sono concrete, si traduce in un eufemismo il fatto evidente che alle donne spesso sono riservati compiti esecutivi. La cosa può anche essere detta dall'alto di una docenza universitaria e con il linguaggio della filosofia, ma il

tolineano l'alta scommessa della sua ricerca della femminilità, *Irigaray* risponde con il ciclo di conferenze italiane del 1987. Obiettivo dei suoi consigli politici al movimento delle donne del nostro paese è di riparare i guasti prodotti dalla *Dichiarazione dei diritti* e del femminismo, restituendo alle donne l'identità perduta con l'emancipazione e la nozione dei doveri che la società le chiama ad assolvere. "I diritti delle donne - dice *Irigaray* - le mettono talvolta in una situazione conflittuale: esse possono scegliere le loro maternità ma non dispongono di un'identità femminile che permetta loro di determinare le loro scelte. Altro luogo di disequilibrio: l'assimilazione all'identità maschile impedisce di esercitare la loro funzione regolatrice di fronte all'ordine sociale". (*Le Temps de la différence*, p. 93).

"Le donne sono coscienziose - aggiunge Luce Irigaray - ma perché assolvano il loro compito bisogna che sia loro affidato. In mancanza di queste responsabilità pubbliche esse restano nell'instabilità, l'insoddisfazione, la critica. Solo i diritti civili sono suscettibili di emanciparle da questi comportamenti disordinati e sterili". (*Le Temps* ecc. p. 93).

Ma non basta: "Rivendicare la libertà è giusto. Questa rivendicazione deve accompagnarci ad una maturità civile o civica responsabile. Il miglior modo per promuovere questa maturità è di dotare le donne di diritti che siano loro appropriati e obbligarle a rispettarli". (*Le Temps* ecc. p. 93).

La nozione dei diritti come qualcosa che bisognerebbe obbligare coloro che ne godono a rispettare è un altro rovesciamento di logica, rivelatore del rovesciamento del dovere in diritto, perché è piuttosto del dovere verso l'ordine sociale di essere madre la cosa di cui *Luce Irigaray* parla.

Come si fa a restituire alla donna il senso della propria responsabilità di fronte al cosiddetto ordine sociale? È semplice, dandole uno statuto che le consenta di riconoscere la propria essenza, identità, proprietà che l'uguale diritto nega, lo statuto cioè di Vergine e Madre.

Irigaray consiglia infatti una legge sulla verginità che rovescia il senso di tutte le battaglie femministe, compresa quella per la legge contro la violenza sessuale elaborata dalle donne italiane, e redime Casini e la Democrazia cristiana.

Così spiega i motivi della legge sulla verginità: "Questa componente dell'identità femminile permette di dare alla ragazza uno statuto civile e un diritto a conservare la sua verginità fino a quando le parrà opportuno, a denunciare chi vi attenta dentro e fuori la famiglia. Se è vero che le ragazze sono di meno oggetti di scambio tra uomini nelle nostre culture, vi restano numerosi luoghi di commercio e nulla ha sostituito lo statuto di identità delle ragazze come corpi monetizzabili tra uomini. Le ragazze hanno bisogno di un'identità positiva a cui riferirsi come persona civile e sociale. Questa identità autonoma delle fanciulle è ugualmente necessaria al libero consenso delle donne alle relazioni amorose e all'istituzione del matrimonio come non-alienazione delle donne al potere maschile" (p. 76).

Poiché è possibile che la logica della proposta non sia chiara e che qualcuna possa credere di trovarsi di fronte ad una nuova, più moderna versione di una legge contro la violenza vale forse la pena di precisare. La verginità è l'identità positiva delle giovani donne, che tornano ad essere identificate, come nella peggiore morale patriarcale sulla base di una specifica condizione del loro organo sessuale; la violenza sessuale non è attentato alla persona, ma alla verginità e le donne che vergini non sono? Si deve supporre che per i violentatori vi sarebbero pene diverse, minori?; il diritto di vergine comporta anche obblighi, perché, specifica *Irigaray* avere dei diritti implica anche avere dei doveri (p.95) e se uno statuto comporta diritti e doveri dovrebbe comportare anche possibilità di verifica (certificati di verginità?); una verginità ufficialmente riconosciuta garantirebbe il "libero consenso", la "non-alienazione al potere maschile", eviterebbe alle ragazze di essere "corpi monetizzabili" ecc. ma non si vede come e perché.

La cosa singolare del lavoro teorico di *Luce Irigaray* è che le sue tesi sono essenzialiste, mentre lei non vuole esserlo; che definisce le donne, mentre afferma che è preferibile lasciare questo compito agli uomini; che ripete la logica dell'opposizione binaria mentre la critica; che ricostruisce una sorta di metafisica del sesso alla Otto Weininger, mentre condivide la critica della metafisica dell'esistenzialismo e del poststrutturalismo.

È interessante vedere come questo avvenga sul piano della teoria, anche a dimostrazione che con i linguaggi sofisticati della psicoanalisi e della filosofia si può cadere nelle stesse trappole di quando si adoperano quelli della politica e del parlar quotidiano. Gli effetti ultimi della tesi di *Irigaray* sono legati prima di tutto a un evidente squilibrio tra l'intenzione politico-ideologica di rivendicare una differenza e un linguag-

loro doveri riproduttivi; afferma poi (bontà sua) di essere favorevole ai diritti delle donne purché legati allo statuto di Vergine e Madre, che consentirebbe un'emancipazione senza oblio della femminilità.

Quel che invece ci ha messo in ansia è stata la verifica della qualità e del numero delle teoriche che hanno preso le difese di Irigaray.

Elizabeth Grosz, Jane Gallop, Judith Butler ecc. talvolta condividendo, talvolta criticando o affermando l'opposto speculare, hanno comunque messo in guardia da una banalizzazione del suo lavoro e da una sottovalutazione della scommessa su cui si fonda.

In un primo momento e in precedenti numeri dei *Quaderni Viola* abbiamo tentato di risolvere il problema, astenendoci da giudizi sulla materia psicoanalitica e appellandoci alla specificità della politica, che comporta sempre una complessa rielaborazione della teoria. Ma in questo modo abbiamo semplicemente riproposto l'indifferenza alla psicoanalisi del femminismo "lutte de classe", di cui parla *Maria-Josèphe Dhavernas*, o addirittura accreditato un'immagine della psicoanalisi come negativo su cui stampare ciò che in politica sarebbe utile e giusto per le donne.

Per l'influenza che ha avuto in Italia, per le tracce che ha lasciato nei luoghi comuni e nel linguaggio femminista, per l'importanza che attribuiamo oggi al rapporto tra femminismo e psicoanalisi, la questione *Luce Irigaray* non è aggirabile.

Chi legge i testi di *Irigaray* con un minimo di capacità di comprendere il senso delle sue affermazioni ha subito l'impressione che ella semplicemente ripeta ciò che delle donne ha sempre detto il pensiero misogino. Già questo primo livello di comprensione non è facile, se dobbiamo giudicare dalle reazioni delle compagne che quasi ci tolsero il saluto, quando spiegammo che cosa si celava "dietro il velame delli versi strani" della loro madre simbolica. *Christine Planté* (*Questions de différence*), (55) analizzando alcuni passi di *Irigaray*, ha mostrato come le virgolette, i corsivi, i condizionali, i punti interrogativi dopo frasi con struttura affermativa eccetera rendano possibili letture tra loro del tutto diverse. Su questo aspetto, tuttavia, non vale la pena di insistere più di tanto perché *Irigaray* si limita a parlare la lingua di un'area della *French theory* (*il faut que ça parle* di Lacan, il decostruzionismo ecc.) e ogni teoria si sceglie il linguaggio che le è funzionale.

Che cosa ha scritto *Luce Irigaray*? Con le migliori intenzioni iniziali e in presenza spesso di un nucleo di verità ha patologizzato il lesbismo e la femminilità, riducendoli alla figura dell'isterica; ha rivendicato un pensiero femminile confuso e contradditorio; ha contrapporto la forza vivificante della a-razionalità femminile alla bieca razionalità degli uomini; ha teorizzato la maggiore vicinanza delle donne al corpo, identificandole con i loro umori, la loro pelle, le loro mucose; ha ridetto che loro compito è avere cura dei corpi, che sono materia e natura, vergini e madri. Anzi che non sono nulla, se non maestre nell'imitare gli uomini e nel mascherarsi. Se ci fermassimo qui potremmo essere accusate di non conoscere le specifiche tematiche della psicoanalisi e replicare quindi l'ingenuo scandalo del senso comune, ma soprattutto di non comprendere che dietro la ripetizione si cela una raffinata strategia antipatriarcale. La questione è che le donne interpreti di Luce Irigaray non sono affatto d'accordo sulla natura di questa strategia. *Jane Gallop* ritiene che la sua sia una strategia retorica, una pratica citazionista, un'imitazione radicale; *Mary Ann Doane* la interpreta come una parodia, un'ironica presa di distanze per cui si ripete, amplificando e sottolineando, ciò che si vuola negare. Più realisticamente *Elizabeth Grosz* e *Naomi Schor* fanno notare che *Luce Irigaray* non vuole affatto negare la femminilità ma solo farla emergere dal di dentro e dal di sotto del femminile come stereotipo misogino.

La pretesa in sé non deve apparire strana. Che *Luce Irigaray* interroghi il pensiero maschile è cosa del tutto normale. Essendo donna di notevole cultura (ma ne basterebbe anche molta meno) sa perfettamente che non è sufficiente "partire da sé" per parlare di sé, dal momento che nella cultura occidentale il monopolio maschile della tradizione simbolica ha cristallizzato discorsi sul femminile con cui le donne dovranno ancora a lungo fare i conti. Ed è normale anche che cerchi nelle affermazioni misogine, perché il pensiero liberale o marxista o genericamente progressista ha avuto la tendenza a sorvolare la differenza piuttosto che a descriverla o enfatizzarla.

Tuttavia l'effetto della sua complessa strategia è semplicemente di cambiare segno a quelle affermazioni, secondo la logica delle tattiche antiemancipatorie degli integralismi religiosi o, nella migliore delle ipotesi, della maternità sociale.

Convinta che l'oppressione si identifichi con la negazione, la svalorizzazione o la strumentalizzazione della differenza, *Irigaray* ripete e sottolinea, soprattutto valorizzando.

E alle sue dotte interpreti, sia a quelle che leggono nelle sue elaborazioni la parodia sia a quelle che sot-

tolineano l'alta scommessa della sua ricerca della femminilità, *Irigaray* risponde con il ciclo di conferenze italiane del 1987. Obiettivo dei suoi consigli politici al movimento delle donne del nostro paese è di riparare i guasti prodotti dalla *Dichiarazione dei diritti* e del femminismo, restituendo alle donne l'identità perduta con l'emancipazione e la nozione dei doveri che la società le chiama ad assolvere. "I diritti delle donne - dice *Irigaray* - le mettono talvolta in una situazione conflittuale: esse possono scegliere le loro maternità ma non dispongono di un'identità femminile che permetta loro di determinare le loro scelte. Altro luogo di disequilibrio: l'assimilazione all'identità maschile impedisce di esercitare la loro funzione regolatrice di fronte all'ordine sociale". (*Le Temps de la différence*, p. 93).

"Le donne sono coscienziose - aggiunge Luce Irigaray - ma perché assolvano il loro compito bisogna che sia loro affidato. In mancanza di queste responsabilità pubbliche esse restano nell'instabilità, l'insoddisfazione, la critica. Solo i diritti civili sono suscettibili di emanciparle da questi comportamenti disordinati e sterili". (*Le Temps* ecc. p. 93).

Ma non basta: "Rivendicare la libertà è giusto. Questa rivendicazione deve accompagnarci ad una maturità civile o civica responsabile. Il miglior modo per promuovere questa maturità è di dotare le donne di diritti che siano loro appropriati e obbligarle a rispettarli". (*Le Temps* ecc. p. 93).

La nozione dei diritti come qualcosa che bisognerebbe obbligare coloro che ne godono a rispettare è un altro rovesciamento di logica, rivelatore del rovesciamento del dovere in diritto, perché è piuttosto del dovere verso l'ordine sociale di essere madre la cosa di cui *Luce Irigaray* parla.

Come si fa a restituire alla donna il senso della propria responsabilità di fronte al cosiddetto ordine sociale? È semplice, dandole uno statuto che le consenta di riconoscere la propria essenza, identità, proprietà che l'uguale diritto nega, lo statuto cioè di Vergine e Madre.

Irigaray consiglia infatti una legge sulla verginità che rovescia il senso di tutte le battaglie femministe, compresa quella per la legge contro la violenza sessuale elaborata dalle donne italiane, e redime Casini e la Democrazia cristiana.

Così spiega i motivi della legge sulla verginità: "Questa componente dell'identità femminile permette di dare alla ragazza uno statuto civile e un diritto a conservare la sua verginità fino a quando le parrà opportuno, a denunciare chi vi attenta dentro e fuori la famiglia. Se è vero che le ragazze sono di meno oggetti di scambio tra uomini nelle nostre culture, vi restano numerosi luoghi di commercio e nulla ha sostituito lo statuto di identità delle ragazze come corpi monetizzabili tra uomini. Le ragazze hanno bisogno di un'identità positiva a cui riferirsi come persona civile e sociale. Questa identità autonoma delle fanciulle è ugualmente necessaria al libero consenso delle donne alle relazioni amorose e all'istituzione del matrimonio come non-alienazione delle donne al potere maschile" (p. 76).

Poiché è possibile che la logica della proposta non sia chiara e che qualcuna possa credere di trovarsi di fronte ad una nuova, più moderna versione di una legge contro la violenza vale forse la pena di precisare. La verginità è l'identità positiva delle giovani donne, che tornano ad essere identificate, come nella peggiore morale patriarcale sulla base di una specifica condizione del loro organo sessuale; la violenza sessuale non è attentato alla persona, ma alla verginità e le donne che vergini non sono? Si deve supporre che per i violentatori vi sarebbero pene diverse, minori?; il diritto di vergine comporta anche obblighi, perché, specifica *Irigaray* avere dei diritti implica anche avere dei doveri (p.95) e se uno statuto comporta diritti e doveri dovrebbe comportare anche possibilità di verifica (certificati di verginità?); una verginità ufficialmente riconosciuta garantirebbe il "libero consenso", la "non-alienazione al potere maschile", eviterebbe alle ragazze di essere "corpi monetizzabili" ecc. ma non si vede come e perché.

La cosa singolare del lavoro teorico di *Luce Irigaray* è che le sue tesi sono essenzialiste, mentre lei non vuole esserlo; che definisce le donne, mentre afferma che è preferibile lasciare questo compito agli uomini; che ripete la logica dell'opposizione binaria mentre la critica; che ricostruisce una sorta di metafisica del sesso alla Otto Weininger, mentre condivide la critica della metafisica dell'esistenzialismo e del poststrutturalismo.

È interessante vedere come questo avvenga sul piano della teoria, anche a dimostrazione che con i linguaggi sofisticati della psicoanalisi e della filosofia si può cadere nelle stesse trappole di quando si adoperano quelli della politica e del parlar quotidiano. Gli effetti ultimi della tesi di *Irigaray* sono legati prima di tutto a un evidente squilibrio tra l'intenzione politico-ideologica di rivendicare una differenza e un linguag-

loro doveri riproduttivi; afferma poi (bontà sua) di essere favorevole ai diritti delle donne purché legati allo statuto di Vergine e Madre, che consentirebbe un'emancipazione senza oblio della femminilità.

Quel che invece ci ha messo in ansia è stata la verifica della qualità e del numero delle teoriche che hanno preso le difese di Irigaray.

Elizabeth Grosz, Jane Gallop, Judith Butler ecc. talvolta condividendo, talvolta criticando o affermando l'opposto speculare, hanno comunque messo in guardia da una banalizzazione del suo lavoro e da una sottovalutazione della scommessa su cui si fonda.

In un primo momento e in precedenti numeri dei *Quaderni Viola* abbiamo tentato di risolvere il problema, astenendoci da giudizi sulla materia psicoanalitica e appellandoci alla specificità della politica, che comporta sempre una complessa rielaborazione della teoria. Ma in questo modo abbiamo semplicemente riproposto l'indifferenza alla psicoanalisi del femminismo "lutte de classe", di cui parla *Maria-Josèphe Dhavernas*, o addirittura accreditato un'immagine della psicoanalisi come negativo su cui stampare ciò che in politica sarebbe utile e giusto per le donne.

Per l'influenza che ha avuto in Italia, per le tracce che ha lasciato nei luoghi comuni e nel linguaggio femminista, per l'importanza che attribuiamo oggi al rapporto tra femminismo e psicoanalisi, la questione *Luce Irigaray* non è aggirabile.

Chi legge i testi di *Irigaray* con un minimo di capacità di comprendere il senso delle sue affermazioni ha subito l'impressione che ella semplicemente ripeta ciò che delle donne ha sempre detto il pensiero misogino. Già questo primo livello di comprensione non è facile, se dobbiamo giudicare dalle reazioni delle compagne che quasi ci tolsero il saluto, quando spiegammo che cosa si celava "dietro il velame delli versi strani" della loro madre simbolica. *Christine Planté* (*Questions de différence*), (55) analizzando alcuni passi di *Irigaray*, ha mostrato come le virgolette, i corsivi, i condizionali, i punti interrogativi dopo frasi con struttura affermativa eccetera rendano possibili letture tra loro del tutto diverse. Su questo aspetto, tuttavia, non vale la pena di insistere più di tanto perché *Irigaray* si limita a parlare la lingua di un'area della *French theory* (*il faut que ça parle* di Lacan, il decostruzionismo ecc.) e ogni teoria si sceglie il linguaggio che le è funzionale.

Che cosa ha scritto *Luce Irigaray*? Con le migliori intenzioni iniziali e in presenza spesso di un nucleo di verità ha patologizzato il lesbismo e la femminilità, riducendoli alla figura dell'isterica; ha rivendicato un pensiero femminile confuso e contraddittorio; ha contrapporto la forza vivificante della a-razionalità femminile alla bieca razionalità degli uomini; ha teorizzato la maggiore vicinanza delle donne al corpo, identificandole con i loro umori, la loro pelle, le loro mucose; ha ridetto che loro compito è avere cura dei corpi, che sono materia e natura, vergini e madri. Anzi che non sono nulla, se non maestre nell'imitare gli uomini e nel mascherarsi. Se ci fermassimo qui potremmo essere accusate di non conoscere le specifiche tematiche della psicoanalisi e replicare quindi l'ingenuo scandalo del senso comune, ma soprattutto di non comprendere che dietro la ripetizione si cela una raffinata strategia antipatriarcale. La questione è che le donne interpreti di Luce Irigaray non sono affatto d'accordo sulla natura di questa strategia. *Jane Gallop* ritiene che la sua sia una strategia retorica, una pratica citazionista, un'imitazione radicale; *Mary Ann Doane* la interpreta come una parodia, un'ironica presa di distanze per cui si ripete, amplificando e sottolineando, ciò che si vuola negare. Più realisticamente *Elizabeth Grosz* e *Naomi Schor* fanno notare che *Luce Irigaray* non vuole affatto negare la femminilità ma solo farla emergere dal di dentro e dal di sotto del femminile come stereotipo misogino.

La pretesa in sé non deve apparire strana. Che *Luce Irigaray* interroghi il pensiero maschile è cosa del tutto normale. Essendo donna di notevole cultura (ma ne basterebbe anche molta meno) sa perfettamente che non è sufficiente "partire da sé" per parlare di sé, dal momento che nella cultura occidentale il monopolio maschile della tradizione simbolica ha cristallizzato discorsi sul femminile con cui le donne dovranno ancora a lungo fare i conti. Ed è normale anche che cerchi nelle affermazioni misogine, perché il pensiero liberale o marxista o genericamente progressista ha avuto la tendenza a sorvolare la differenza piuttosto che a descriverla o enfatizzarla.

Tuttavia l'effetto della sua complessa strategia è semplicemente di cambiare segno a quelle affermazioni, secondo la logica delle tattiche antiemancipatorie degli integralismi religiosi o, nella migliore delle ipotesi, della maternità sociale.

Convinta che l'oppressione si identifichi con la negazione, la svalorizzazione o la strumentalizzazione della differenza, *Irigaray* ripete e sottolinea, soprattutto valorizzando.

E alle sue dotte interpreti, sia a quelle che leggono nelle sue elaborazioni la parodia sia a quelle che sot-

espressione estativa gli era apparsa testimone di un intenso godimento sessuale.

Ma che cosa possono rivendicare una statua di pietra e una povera matta? Possono rivendicare, appunto di non avere la ragione. Nel clima culturale di "distruzione della ragione", come si intitola un'opera di Lucaks giustamente criticata ma con un nucleo consistente di verità, la femminilità come polo opposto della razionalità può ben essere valorizzata.

Luce Irigaray rivendica infatti quello che in altri contesto sarebbe stato giudicato volgare pregiudizio misogino, cioè l'incompatibilità tra femminilità e ragione e a questo punto non è difficile immaginare quali meccanismi intellettuali ve la conducano. Dissolta l'illusione fondatrice del cogito cartesiano e la sua equazione tra soggetto e coscienza, scoperti i moventi inconsci dell'agire umano, l'essere umano come desidero ergo sum, la ragione come mistificazione della verità dell'inconscio... non è forse arrivato il momento di ritorcere contro gli uomini le loro maldicenze sulla razionalità femminile?

Non è il momento più propizio per mettere sotto accusa l'intero pensiero occidentale colpevole di razionalità ostinata e pervicace, di rimozione della donna-inconscio a cui finalmente la psicoanalisi dà voce?

La donna è infatti l'inconscio dell'uomo e, come l'inconscio nelle strategie decostruttive di Derrida, destruttura e sganghera il linguaggio della razionalità; la castrazione è la negazione dell'altro della differenza sessuale che dalla propria rimozione ritorna in forma di schemi, di prigioni, di barriere; la donna è l'indefinibile, il non numerabile, il non formulabile, l'informalizzabile...

Irigaray non si pone il problema, se la rappresentazione della donna come ciò che non è razionale per caso traduca la sua millenaria esclusione dalla tradizione simbolica, non ha dubbi che essa semplicemente si riferisca alla sua sessualità e alla sua anatomia immaginaria, a cui l'uomo aggiunge di suo la negazione e la svalorizzazione.

In *Questo sesso che non è un sesso Irigaray* torna più diffusamente su ciò che aveva cominciato a dire in *Speculum*. Il titolo vuol dire due cose: vuol dire che il sesso femminile appare agli uomini mancanza di sesso e che il sesso delle donne non è uno solo, la loro sessualità è diffusa, coinvolge l'intero corpo e il sesso stesso è un complesso di punti sensibili (la clitoride, la vulva, la vagina, il collo dell'utero...).

Tutto questo ben di Dio, tutta questa abbondanza di sensazioni possibili non può essere ricondotto a un concetto o a un senso.

Il vecchio assunto della contraddittorietà femminile viene così non negato o spiegato, ma rivendicato e attribuito alla sessualità. Si potrebbe infatti negare, rispondendo che quella della contradditorietà è semplicemente una delle tante affermazioni sulle donne, su cui per altro è stato detto tutto e il contrario di tutto. Oppure si può far notare che si contraddice chi è incalzato da un altro, come negli interrogatori e che il destino storico delle donne è stato di essere incalzate dalle parole degli uomini. O si può come *Irigaray* fare proprio l'assunto misogino di Weininger sulla contraddittorietà delle donne. Nei capitoli V e VI di *Sesso e carattere*, Weininger spiega che la donna non ha memoria ma solo ricordi frammentari legati alla sua vita sessuale e poiché la proposizione A=A è psicologicamente legata al tempo, bisogna ricordarsi A per porre A≠A. Mancando la continuità della memoria la donna non conosce né il principio di identità, né quello di una contraddizione, è a-logica, vive nell'amorale oblio di sé come chiunque non abbia ricordi e può quindi mentire senza accorgersene. Sulle tracce di Weininger, *Luce Irigaray* scrive: "Lei è indefinitamenta altra da se stessa. Da qui certamente viene che la si dica bizzarra, incomprensibile, agitata, capricciosa... Per non evocare il suo linguaggio, in cui lei parte in tutti i sensi senza che lui vi rintracci la coerenza d'alcun senso. Parole contraddittorie un po' folli per la logica della ragione, inudibili per chi ascolta con degli schemi già fatti, un codice tutto pronto...

Inutile quindi intrappolare le donne nell'esatta definizione di ciò che vogliono dire, di farle ripeter(si) perché sia chiaro, loro sono già altrove rispetto al macchinario discorsivo nel quale prevedevate sorprenderle". Il riferimento a Weininger non è gratuito, se è vero quel che scrive Jacques Le Rider sulla grande ammirazione di Lacan per l'autore di *Sesso e carattere*.

L'effetto ultimo delle elaborazioni di *Irigaray* ha ancora un'altra ragione. Senza teorizzarlo, anzi teorizzando come sempre l'opposto, *Irigaray* separa l'inscrizione nel pensiero dell'anatomia, delle sensazioni, del rapporto con i corpi dei genitori dal contesto simbolico, storico e sociale.

Per il complesso di idee a cui far riferimento (Lacan e Derrida in particolare) in questo ordine simbolico il femminile non ha voce: la donna è castrata, è afasica, è l'esterno costitutivo della simbolizzazione

gio proprio delle donne sul modello nazionalista e la rappresentazione della femminilità a cui fa riferimento, che accentua la loro posizione già marginale e subalterna.

La debolezza del sesso femminile, della parte femmnile della differenza sessuale, è enfatizzata dal rapporto di *Irigaray* con il lavoro di Jacques Lacan e *Julia Kristeva.*

Kristeva deve la sua fama di femminista al tentativo di dare voce al femminile all'interno dello schema lacaniano di femminilità afasica. Utilizzando uno spazio lasciato alle analiste donne dallo stesso Freud, *Kristeva* concentra la sua attenzione sui rapporti preedipici, cioè sul rapporto del bambino (il maschile non è casuale) con la madre, prima che il padre li separi con la minaccia della castrazione. Il suo obiettivo quindi sembra quello di valorizzare il contributo femminile-materno alla formazione del soggetto rispetto all'ortodossia lacaniana.

Nella parte preedipica colloca infatti tutte le condizioni del funzionamento del simbolico e a questa parte cerca anche di dare voce e rappresentazione, sia pure nei limiti entro i quali le è concesso di farsi sentire. E il limite è che può parlare solo con la voce di un uomo, perché solo l'uomo ha il privilegio dell'accesso al simbolico ed è quindi in grado di romperlo e di trasgredirlo. L'uomo-medium capace di dar voce al femminile è il poeta, l'artista, il trasgressore, l'avanguardia, colui che ha provato a far parlare direttamente l'inconscio dove abita il femminile-materno represso.

Nell'artista si manifesta una sorta di ribellione alla legge, il rifiuto di separarsi dalla madre, secondo la richiesta del padre o per meglio dire una posizione oscillante tra l'accettazione e il rifiuto. Accettando, egli assume la posizione nel simbolico consentita solo agli uomini come compenso della repressione dei loro desideri preedipici; negando, rimane in rapporto diretto con lo spazio materno, con l'inconscio, che può così superare la barriera della censura. Il soggetto parlante è quindi per *Kristeva* neutro, perché portavoce sia del femminile, sia del maschile ed è in evidente polemica con questa posizione che nasce la formula neutro-maschile, utilizzata spesso in maniera del tutto arbitraria dai vari dialetti del linguaggio femminista nostrano.

Luce Irigaray respinge la finzione del soggetto neutro partecipe del maschile e del femminile e tenta di dar voce al femminile della donna, di ritrovare il linguaggio perduto, di parlare-donna.

Ma dov'è, qual è, come si recupera la lingua materna della donna? *Irigaray* cerca i reperti della cultura misconosciuta dov'è logico cercarli, cioè nella fase precedente l'arrivo del colonizzatore. In uno strato immediatamente sottostante il suo primo avamposto, cioè prima che il padre e la sua legge separino la bambina dalla madre con l'interdizione dell'accesso al corpo di lei e a quello di un'altra donna. Replicando una dinamica già vista nella storia del femminismo, la lesbica offre a tutte le donne, quindi anche alle eterosessuali, la possibilità di una sessualità e di una femminilità autonome rispetto agli uomini. Questa possibilità si lega al fattore omosessuale materno, per cui l'enigma della femmilità sarebbe nel rapporto d'amore tra la bambina e la madre, spezzato dall'interdizione e che getta la donna in un ordine simbolico non suo.

La bambina perde la sua lingua perché perde l'origine, cioè il corpo della madre e non può rappresentarsi un ritorno all'origine come il bambino, a cui è data invece la speranza di ritrovarla in un'altra donna. La donna ha perso la possibilità di parlare la propria lingua e deve invece parlarne una straniera perché si trova in una condizione di *esilio*, di *estradizione*, di *espatrio...*

Ma nella letteratura psicoanalitica ci sarebbe una figura che rappresenta una sorta di stele di Rosetta per ritrovare il linguaggio femminile perduto: questa figura è l'isterica.

L'isterica è al tempo stesso la paziente che con i suoi sintomi ha consentito a degli uomini di affacciarsi sull'inconscio e l'incarnazione di fallimenti terapeutici e interpretativi per un'evidente impossibilità maschile di comprendere. Alunna di Lacan, *Irigaray* assume dal maestro l'identificazione tra l'isterica e la lesbica, che verrà poi contestata con argomenti ben più solidi da altre. E poiché tutte le donne sono lesbiche, o lo sarebbero senza la potenziale separazione operata dal padre, la donna è l'isterica e l'isterica è la cifra segreta della femminilità.

Vale la pena di ricordare che anche da questo punto di vista l'iniziale intenzione trasgressiva è poi venuta meno: partita dall'idea condivisa anche da *Simone de Beauvoir* di un potenziale lesbismo della donna, *Luce Irigaray* condannerà l'omosessualità nell'*Etica della differenza sessuale.*

Incarnazione storica dell'isterica è la mistica, anzi la misterica, come si intitola uno dei capitoli centrali di *Speculum*, quel carattere femminile che esemplifica la pietà e la devozione. Lacan ne aveva parlato a proposito della statua di Santa Teresa del Bernini, la cui

che non esiste, ma traduce a suo modo, cioè dal suo angolo di visuale e nel suo interesse, quel che comunque vede. Insomma nella femminilità stereotipa e misogina c'è la donna e *Irigaray* si tuffa per recuperarla. Il tuffo, l'immersione (come abbiamo visto) consiste nell'assumere deliberatamente il ruolo femminile, nel sottomettersi a idee elaborate in una logica maschile per far apparire quel che l'uomo non vede, ma lei donna può vedere e capire.

L'effetto essenzialista e identitario dipende in questo caso dall'uso rovesciato di una tecnica antiessenzialista e antidentitaria, cioè del decostruzionismo. *Luce Irigaray* si propone un'inscrizione positiva della sessualità femminile utilizzando una strategia discorsiva pensata per decostruire e negare, per dire ciò che non è. Maschile e femminile infatti non sono qualcosa da descrivere, ma qualcosa di cui mostra l'inconsistenza, qualcosa che in ultima analisi non è. Il maschile esiste infatti come atto di potere, posa, supponenza perché pone se stesso e l'altra in modo capzioso; negare il maschile vuol dire perciò mostrargli la sua natura di costruzione politica e il suo *manque-à-être*.

Il femminile esiste solo come conseguenza dell'atto di potere e come ideologia, negare il femminile vuol dire rifiutare di infilarsi nelle trappole del fallo-logo-centrismo, non ripetere l'opposizione binaria.

Quando un sistema che nega viene utilizzato per affermare, il non essere si rovescia nel suo contrario e le intenzioni antimetafisiche, antiessenzialiste e antiidentitarie si risolvono nell'identità femminile e nella metafisica del sesso.

2 m - La differenza come molteplicità, frammentarietà, ritorno all'individuo

Se il primo significato di differenza (quello che resuscita la Donna per unire le donne nella comune lotta al patriarcato) ripercorre la via della "maternità sociale", della "*woman's sphere*" e della valorizzazione cristiana del femminile, il secondo idealizza la frammentazione, ne individua gli aspetti di libertà ma non ne vede quelli di inessenzialità e di inefficacia.

In un seminario di compagne che non sono tenute a sapere di Derrida, di critica della metafisica e dell'essere come presenza ce la siamo cavata paragonando la differenza a un paio di forbici, cioè a uno strumento intellettuale che consente di conoscere distinguendo.

Adottare il paradigma politico della differenza significa impugnare quelle forbici e cominciare a tagliare lungo una qualsiasi linea divisoria, per esempio tra Francesi e Tedeschi o tra donne e uomini. Naturalmente ogni soggettività nasce da un atto di differenziazione. Si comincia ad acquisire il senso di sé, prima di tutto differenziandosi dal corpo e dalla persona della madre e un processo analogo costituisce i soggetti collettivi. Il movimento operaio comincia a esistere, quando il quarto stato si separa dal terzo, prendendo coscienza della propria concreta differenza celata dietro la funzione dell'uguaglianza degli astratti *citoyens*. Tuttavia la soggettività individuale e collettiva non è solo l'effetto di una differenziazione ma anche del movimento pratico e intellettuale contrario, cioè dell'identificazione che, nel caso dei soggetti collettivi non è solo l'identificazione tra i singoli membri di una soggettività, ma spesso anche con qualcosa di estraneo e perfino con i soggetti a cui ci si contrappone. Il desiderio di avere i privilegi dell'altro, di essere in qualche modo come l'altro può costituire un forte movente alla costituzione di una soggettività politica.

Pensare in termini di soggettività è cosa diversa dal pensare in termini di differenza, anche se la prima contiene necessariamente la seconda.

Se si pensa in termini di differenza si impugnano allora le forbici e l'implacabile leva, lasciata libera di agire dalla sua funzione paradigmatica, produce effetti ininterrotti di frammentazione. La tendenza a idealizzare la frammentazione propria della filosofia postmodernista è stata espressa nello stile semplice e chiaro di *Lidia Menapace* in un breve articolo pubblicato dal *Paese delle donne*. Spiegando che la differenza non rimanda necessariamente a un femminismo essenzialista o identitario, ma propone la molteplicità dei soggetti, *Lidia* precisa: "Mi veniva a questo punto in soccorso l'analisi luhmaniana della società complessa: a differenza di molti intellettuali di sinistra la accettavo solo come analisi azzeccata del presente, non però accettavo come conseguente e unica la ricetta politica di Luhman. Come è noto Luhman ha scoperto che la società oggi è complessa, non più interpretabile da ideologie lineari e universalistiche, e sostiene che non è più possibile tenere insieme le persone su obiettivi generali o grandi, ma che esse si raggruppano temporaneamente su single issues, su obiettivi singoli, che non costruiscono né ideologia, né

perché vive in un dato ordine di significati. In un certo modo il rapporto tra mondo interno e mondo esterno è garantito dal silenzio del femminile. Ma una donna che recupera la parola, parla di sé, descrive la propria sessualità, ne ipotizza le proiezioni nella cultura da quale mondo parla, quale ordine di significati ha restituito la voce a colei che è totalmente altra?

Naturalmente non si chiede a *Irigaray* di occuparsi di storia e di sociologia. Non sono queste le competenze della psicoanalisi, direbbe giustamente *Dhavernas*. Questo significa, però, che diventa decisiva la domanda su che cosa è legittimo chiedere alla psicoanalisi. Si può chiedere alla psicoanalisi chi è la donna? Evidentemente no. Al massimo si può chiedere chi è una donna, nel senso di una sola donna, in terapia analitica e con le sue variabili esistenziali e sociali, se l'analista è in grado di tenerne conto. Oppure quali sono le costanti legate al sesso e alla sessualità, senza dimenticare che un essere umano è costituito di un gran numero di variabili esistenziali e sociali. Tra l'altro siamo certe che quelle legate alla sessualità siano solo e davvero costanti? Una contadina degli inizi del XX secolo, che partoriva dieci-quindi-venti volte nella sua vita, aveva lo stesso corpo e lo stesso sesso di una donna che un secolo dopo ha avuto un'unica gravidanza e mestruazioni molto più numerose?

Così non si può chiedere alla psicoanalisi perché le donne sono poco presenti da certi campi della conoscenza o dell'arte e da certe occupazioni. A meno che, dice *Dhavernas*, non ci si contenti di risposte "estremamente triviali". Tra le risposte triviali a domande improprie, cioè impropriamente poste dalla psicoanalisi ci sono probabilmente anche le ipotesi sulle attitudini femminili nel campo della fisica. Per *Luce Irigaray* il fluido è femminile, come il piacere del *ça coule* e come le acque amniotiche; il flusso rappresenta una sorta di identità femminile, di modo di essere, di parlare, di pensare delle donne. L'esclusione delle donne coincide con la dimenticanza del fluido: l'oblio del fluido fonda la cultura occidentale, mentre si comincia a vivere dentro i fluidi e grazie ai fluidi. Da cui senza soluzione di continuità si deduce che la meccanica dei fluidi è sottosviluppata rispetto a quella dei solidi perché la solidità è maschile e la fluidità femminile.

Bricmont e Sokal (il secondo è professore di fisica all'università di Louvain), autori di un contestatissimo testo contro ciò che spesso impropriamente definiscono postmoderno, le rispondono che l'affermazione è semplicemente falsa. Il problema per i fluidi riguarda le equazioni che ne governano il comportamento e nulla hanno a che fare con la simbolizzazione.

Il rapporto con la fisica e con la chimica, a cui *Naomi Schor* si appella nella sua difesa come prova della scientificità di *Luce Irigaray*, è simile ancora una volta al rapporto con la scienza di Weininger, che cercò di fondare un umore e un assunto ideologico su dati scientifici orecchiati e senza mai porsi problemi di metodo. A giusta ragione Jacques Le Rider definisce la sua tesi di laurea Sesso e carattere "romanzo sperimentale". L'opera di *Luce Irigaray* è un ciclo di romanzi sperimentali più vicini all'ottica conservatrice di Verga che a quella progressista di Zola.

Infine l'effetto ultimo di *Irigaray* deriva da un uso improprio del decostruzionismo. La parte fondamentale dell'elaborazione di *Irigaray* si fonda sull'assunzione della tesi dell'antropologia strutturale e di Derrida che il termine secondo e svalorizzato di un'opposizione binaria presenta delle affinità con il femminile e che il modello dicotomico che si struttura in una serie di opposizioni gerarchiche (natura / cultura-materia / spirito passivo / attivo - margine / centro ecc.) ha probabilmente la sua origine nella differenza sessuale e descrive la relazione di potere per cui uno dei termini è dominante, l'altro subalterno e di minor valore.

Il femminismo prepsicoanalitico aveva risolto il problema, avvicinando i lembi della ferita inferta all'essere umano: anche l'uomo è natura / anche la donna è cultura, anche l'uomo è materia / anche la donna è spirito ecc.

Ma la psicoanalisi come teoria della differenza sessuale, ipotesi di lavoro di un rapporto tra sesso e pensiero non autorizza più la ricucitura perché entrambi i poli dell'opposizione sono maschili. Il polo femminile è maschile nel senso di costruito e descritto dagli umini; il polo maschile è maschile non solo perché è l'uomo a parlare di sé, ma anche perché c'è tra le sue parole e la sua sessualità il rapporto diretto che manca invece alle donne. Perché la ricucitura avvenga bisogna che corpo e pensiero appartengano entrambi alla donna, cioè che la donna parli "a partire da sé". Nella sua ricerca della donna autentica *Irigaray* può contare su una traccia del solito Derrida. La donna è infatti fuori dal discorso, non fuori nel senso che non è in alcun luogo ma fuori in un certo luogo, cioè dalla parte del femminile. In concreto vuol dire semplicemente che, quando l'uomo costruisce la donna come polo negativo dell'opposizione non inventa qualcosa

uomini, per semplice coerenza non si potrà negare che non solo le donne sono diverse dagli uomini ma sono anche diverse tra loro, bianche o nere, borghesi o proletarie, eterosessuali o lesbiche.

E altre differenze allontanano le donne le une dalle altre: l'età, l'affettività, l'ambiente, le abitudini intellettuali, le convinzioni politiche... In breve, se utilizzato con adeguata consapevolezza di quel che si fa il lavoro delle forbici ci riconduce all'individuo, donna o uomo poco importa, poiché nel momento in cui si valorizzano le differenze individuali, quelle collettive (femmine, maschi, proletari, borghesi, neri, bianchi) diventano immediatamente secondarie.

L'individuazione, cioè la separazione delle singole donne dalla Donna, immagine stereotipa e normativa della femminilità, è stata in Italia una delle tappe del cammino della differenza.

Nella prima si afferma un soggetto (la Donna), ricostruendo il recinto in cui le donne possono reciprocamente riconoscersi, ma che è lo stesso recinto costruito dagli uomini e in cui le donne non possono per definizione essere soggetto, il recinto della non-soggettività. Nella seconda, spaventate dalla verifica del luogo in cui ci si è andate a infilare, si scappa tornando a essere singole donne, individui-donna libere dai legami di genere ma anche, proprio perché singole, non soggetto collettivo. Nel primo caso e nel secondo non viene colta la dimensione della soggettività, che non può essere né quella della Donna, né quella delle singole donne, perché né l'una né le altre per ragioni diverse costituiscono soggettività politica. Il potere delle forbici della differenza di ridurre in frammenti un soggetto si dispiega in tutta la sua potenza nella raccolta di saggi, per molti aspetti pregevole, di *Rosi Braidotti, Il soggetto nomade*.

Nel saggio "La differenza che abbiamo attraversato", Rosi Braidotti segnala tre livelli di differenza: la differenza tra uomini e donne, la differenza tra donne, le differenze all'interno di ciascuna donna.

A dire il vero, se ne potrebbe aggiungere una quarta: la differenza all'interno delle diverse differenze da cui ogni donna, differente dall'uomo e differente dalle altre, è costituita.

Che cosa non va in un discorso del genere è evidente. Prima di tutto la questione dell'identità non può essere risolta in questo modo. La scelta dell'identità che si preferisce può riguardare solo un ristretto numero di intellettuali, le quali poi la indossano solo sulla carta scritta. L'identità delle donne è cambiata invece attraverso vicende storiche complesse e sommovimenti di vaste dimensioni: trasformazioni nel modo di produzione, guerre mondiali, svolte nella scienza e nella tecnica, sviluppo nella comunicazione di massa, conflitti politici e di classe...

In secondo luogo il paradigma della differenza in senso postmoderno sbriciola il soggetto femminile e annulla di fatto la donna perché una che è centomila, è necessariamente nessuna. Consapevole del problema, Rosi Braidotti propone che l'elemento unificante tra le donne sia il corpo, ma si tratta di una falsa soluzione perché non si può ricomporre sul piano biologico, ciò che si disintegra sul piano culturale.

O a un corpo infatti si attribuiscono dei significati (con il rischio di ricadere nell'essenzialismo) o un corpo muto non fa storia, non fa soggettività, non fa politica.

Due saggi, presentati nel 1996 alla decima conferenza di Berkshire, che si tiene in Usa ogni dieci anni, spiegano quali radici abbiano nella pratica politica quelle che possono sembrare solo acrobazie intellettuali. Nel primo *Eva Schäfer* spiega come la critica al noi donne sia stata, a un certo punto della storia della Germania orientale, semplicemente l'espressione di un ritorno alla pluralità nel momento della dissoluzione delle strutture statali della RDT. Si capisce per quali motivi in quelle circostanze abbia trovato tanto spazio una teoria (la differenza nella sua versione decostruttivista e/o postmoderna) che con insistenza afferma il valore dell'eterogeneità e dell'individualità.

La pratica, come spesso accade, è andata però in una direzione opposta a quella della teoria e si è deciso comunque di costruire una struttura unitaria di donne, l'UVF. La sua istituzionalizzazione e la conseguente delusione sono state vissute come conferma del valore dell'eterogeneità e della diversità, smarrito dalla pretesa di trovare un minimo comune denominatore tra donne. La morale della favola è che l'agire è stato orientato dalla teoria solo nei momenti di decostruzione, differenziazione, disgregazione e non in quelli di ricostruzione.

Significativo è anche il testo firmato da due docenti, *Birgit Sauer* dell'Università di Freiberg e *Sabine Lang* dell'università di Berlino. "Uno dei più importanti e anche più provocatori e discutibili argomenti della teoria femminista postmoderna - scrivono a un certo punto *Sauer* e *Lang* - è il bisogno di riconoscere le differenze tra le donne. Le astratte nozioni di uguaglianza e giustizia della migliore tradizione di pensiero maschile e di alcune strategie femministe

aggregazione permanente né sedimentano organizzazione dando luogo a una società appunto complessa e di difficile governabilità. Luhman prosegue indicando nel rafforzamento dell'esecutivo (decisionismo), nella elezione plebiscitaria di un capo (presidenzialismo) e nei sistemi elettoriali maggioritari la ricetta per governare una società complessa. La proposta di Luhman, scritta per Kohl, Reagan e Thatcher è stata introdotta in Italia da Craxi e ha attecchito come cosa moderna e di sinistra. Mentre Luhman non ha mai negato di essere un pensatore di destra e della scuola dello stato corporativo. Ne assumo comunque la verità analitica e respingo la ricetta politica. La società complessa - a mio parere - è tale perché in essa si intrecciano soggettività non riducibili, se non con una politica autoritaria (appunto quella suggerita da Luhman stesso). È invece possibile studiare l'organizzazione di soggettività diverse, e incontrare contraddizioni e differenze senza reductio ad unum".

In realtà il valore del molteplice nella storia non è mai stato assoluto e può variare al variare di ciò che in un contesto resta comunque più forte e strutturato.

I soggetti di liberazione, i protagonisti di lotte democratiche e rivendicative come li abbiamo visti e pensati negli anni Settanta sono esistiti, hanno manifestato, sono diventati soggetti attivi di trasformazione in senso progressivo in un certo contesto nazionale e internazionale. Il contesto è quello che ancora vede la presenza della soggettività forte, stabile e organizzata che abbiamo chiamato fino a qualche anno fa movimento operaio.

Quando questa soggettività è venuta meno o per ragioni diverse si è fortemente indebolita, anche la molteplicità e i *single issues* hanno cominciato a cambiare natura. I comitato di quartiere per cacciare nomadi e immigrati hanno sostituito quelli per gli asili nido o il verde pubblico, il teppismo giovanile da stadio ha preso il posto della radicalizzazione giovanile; si sono affermate le "piccole patrie", il particolare e il locale; i soggetti di liberazione sono divenuti protagonisti delle imprese sempre più cartacee di un radicalismo tutto accademico.

La situazione descritta da Luhman non ha sbocchi di sinistra, ma solo di destra o almeno sbocchi autoritari e plebiscitari, anche se diretti dal Partito democratico degli Stati Uniti o laburista di Gran Bretagna. E questo per la semplice ragione che nella società dei soggetti fluidi e precari resta vivo e attivo il soggetto forte del pensiero unico, cioè un soggetto socialmente così forte da costringere gli innumerevoli brandelli di Orfeo a cantare tutti la stessa canzone, almeno quando sono suoi temi il profitto e il mercato.

L'idealizzazione degli effetti disastrosi della crisi della modernità non evita per altro ciò che non si può chiamare essenzialismo, ma è una sua cugina di primo grado, cioè una valorizzazione della differenza, che è in realtà valorizzazione dei suoi aspetti di miseria.

La precarietà organizzativa, la frammentazione e l'inconsistenza numerica che sono l'espressione concreta della difficoltà delle donne a essere soggetto diventano specifico femminile, spirito antiautoritario, attitudine alla relazione diretta. Così come l'inabissarsi del femminismo e dei movimenti di donne per quaranta, difficilissimi anni della storia viene tradotta con l'immagine graziosa di "fenomeno carsico", senza che mai ci si ponge i problemi delle ragioni di fondo e dei prezzi pagati.

Lidia Menapace ha lavorato come poche altre con intelligenza e pazienza al superamento della frammentazione del movimento delle donne e la contraddizione non è solo sua, né può essere letta come mero errore di sintassi politica o un refuso. Un'intera generazione di femministe si è trovata di fronte al compito surreale di dover parlare di soggettività per se stessa proprio nel momento in cui la filosofia e la teoria strapazzano e affondano il soggetto. Fuori dalle metafore della letteratura, una generazione di femministe si è trovata ad affrontare il problema pratico della costruzione di un soggetto politico, quando la soggettività nel suo complesso vive una crisi profonda.

Se l'attività delle forbici continua, come è inevitabile per la funzione paradigmatica della differenza, nella teoria e nella pratica si ritorna poi inevitabilmente all'individuo.

Nella pratica la frammentazione riassorbe progressivamente il femminismo nel corpo sociale con effetti di metabolizzazione anche positivi, ma che a un certo punto si esauriscono. Finché di un'esperienza femminista c'è la memoria le singole donne che l'hanno vissuta vanno per il mondo in qualche modo impollinandolo con il nuovo senso di sé. Ma questi fenomeni hanno in genere una durata più breve di quella di una generazione e l'oblio del femminismo, dopo la prima grande ondata, è legato proprio a questo tipo di dinamiche.

Nella teoria l'individuo (ma come vedremo, l'individuo stesso a sua volta si frammenta) è il punto d'arrivo obbligato dei processi di differenziazione.

Se con il primo colpo si separano le donne dagli

contro gli uomini e per la parità degli uomini".

Questa volta è il senso comune ad avere ragione perché i meccanismi della decostruzione non hanno luogo nella realtà, vivere vuol dire essere e la vita si costruisce in avanti. La dimostrazione più evidente che le cose stanno così, proprio come nel caso di *Luce Irigaray*, sono le parole stesse di *Luisa Muraro* e delle donne della *Libreria* di Milano, che a lungo hanno tradotto differenza con identità. Non essere più d'accordo con se stesse è legittimo, purché lo si ammetta e non si continui a dar lezioni a destra e a manca come le depositarie di una verità rivelata femminista, troppo contraddittoria e mutevole per essere tale.

Il femminismo della donna differente da se stessa ha due padri nella *French theory*, Foucault e Derrida. Per Derrida la donna non è solo differente ma è la differenza stessa, l'incarnazione della differenza perché (si suppone) è fuori dal discorso, non ha mai parlato e non potrà mai recuperare la parola. "Forse la donna - scrive Derrida - non è un'identità determinabile. Forse la donna non è qualcosa che si annunci da una distanza, da una distanza da qualcos'altro... Forse la donna - una non-identità, non-figura, un simulacro - è il vero abisso della distanza, la distanza delle distanze, la cadenza dell'intervallo, la distanza in sé". (57)

Se le cose stanno così, è evidente che il femminismo più saggio è quello che respinge ogni definizione, evitando così di cadere nelle trappole del fallologo-centrismo. Per *Kristeva* il femminismo può essere una lotta al sessismo solo negativa e reattiva, a cui non è dato di sviluppare alternative. La sua funzione è dire no e l'unico gesto che possa avere qualche effetto all'esterno è la negazione, l'annientamento di ogni identità, in particolare dell'identità sessuale.

Annullare del tutto l'identità sessuale significa però cancellare il genere. E se la dicotomia uomo-donna come opposizione tra entità rivali è una costruzione ideologica, allora il soggetto del femminismo e il suo antagonista si dissolvono con la possibilità di dire *noi donne*.

Il genere scompare per esempio nel lavoro di *Judith Butler*, *Corpi che contano*, in cui viene soprattutto elaborata un'interessante teoria sulla funzione eversiva dell'omosessualità. *Butler* non solo critica l'identità come sito fantasmatico alternativamente costrittivo e deludente, ma ritiene che vada superata la distinzione tra sesso e genere e che la ricomposizione debba avvenire dal lato opposto a quello dell'essenzialismo che vede il genere come espressione del sesso. Al contrario è il sesso a essere l'espressione del genere: attraverso il meccanismo della ripetizione, della citazione il linguaggio costruisce la donna secondo la norma, ma costruisce il sesso stesso, che è sempre riscritto come genere.

Si ha un sesso oppure un altro, una sessualità oppure un'altra all'interno di un certo orizzonte culturale e che le cose stiano così lo dimostra l'eterosessualità obbligatoria che genera il sesso o almeno la sua direzione.

Della tendenza del femminismo nordamericano degli anni Novanta a identificare la differenza sessuale con il genere e il genere con l'ideologia e la norma, ha fatto una traduzione italiana chiara *Maria Nadotti* (*Sesso e genere*). Per lei il sesso non ha nulla di fondativo e naturale, poiché non preesiste alla sua interpretazione: "Inutile affermare l'evidenza biologica della differenza sessuale, poiché essa resta fuori e disattivata, fino a quando un sistema di significati esterno al corpo non ve lo iscrive".

Il genere è quindi una sovrastruttura senza struttura, nello stesso tempo convenzionale e arbitraria, che serve a disciplinare, costringere, classificare la materia polimorfa e ambigua del sesso.

Come giustamente nota *Linda Alcoff* (*Memoria* 25) nel suo secondo significato (in particolare nel ritorno all'individuo) e nel significato di negazione del genere, la differenza paradossalmente replica le strategie del femminismo ugualitario con gli stessi pregi e gli stessi limiti. Insomma il femminismo sembra condannato a una sorta di coazione a ripetere, quali che siano i saperi e i linguaggi filosofici di cui si serve.

Bisogna aggiungere che queste posizioni sempre più tendono a collocarsi fuori dalla differenza o comunque a distinguere tra il linguaggio filosofico e quello della vita quotidiana. *Maria Nadotti*, per esempio è perfettamente consapevole di essere all'esterno del recinto della differenza.

2 o - LA DIFFERENZA COME ESTRANEITÀ, SOTTRAZIONE, MARGINALITÀ

Esiste un quarto significato di differenza, più insidioso anche perché più affascinante. Insieme all'idealizzazione della frammentarietà il quarto significato

sono fondate sull'assunzione di un certo grado di "identità" tra la gente. Questa infondata generalizzazione nega la possibilità di pensare le differenze tra la gente impedisce di comprendere l'altro nella sua concretezza (*Ben-Habib* 1989). Il poststrutturalismo merita attenzione perché esamina l'ideale di 'identità' e insiste sulle differenze tra donne e sulla validità teorica di queste differenze". (56)

Eppure "abbiamo un disperato bisogno di alleanze temporanee tra donne per contrastare le attuali tendenze regressive in tutti i livelli della società" quindi "è necessario concettualizzare il paradigma della differenza in modo tale che non ostacoli il bisogno di articolazioni e battaglie politiche di gruppo". Saranno riuscite *Birgit* e *Sabine* a concettualizzare, come desiderano e auspicano? Noi scommettiamo di no.

2 n - La differenza come differenza tra sé e sé, liberazione dall'identità, scomparsa del genere

Si potrebbe pensare che la perfida leva sia ormai soddisfatta, dopo aver sbriciolato il soggetto collettivo prima in tanti individui diversi poi nei diversi nuclei identitari di ciascuno individuo-donna e individuo-uomo. Ma la forbice ha di riserva un colpo segreto, uno *zac* definitivo con cui il soggetto donna semplicemente scompare, non lasciando di sé che un'ombra informe, anzi un'ombra dalle cui forme solo si può dedurre che appartiene a un essere di sesso femminile. La terza differenza non è più la differenza tra le donne e gli uomini, né la differenza tra le donne, ma la differenza della donna da se stessa.

In un articolo pubblicato dal supplemento femminile di un noto quotidiano *Silvia Vegetti-Finzi*, dopo aver spiegato con argomenti semplici ma non banali la questione della differenza sessuale, offre come indicazione bibliografica *La politica del sesso* di *Kate Millet*. Si tratta di un lavoro che abbiamo più volte citato come cosa pregevole, malgrado gli sberleffi gratuiti a Freud, che fanno molto arrabbiare *Teresa de Lauretis*, ma che sono del tutto nello spirito dell'opera e non vanno presi troppo sul serio.

Nel testo di *Millet* discorsi letterari, scientifici, politici degli uomini sulle donne vengono citati e derisi (Engels è uno dei pochi trattati con un certo riguardo) con una logica che qualcuna ha attribuito a *Luce Irigaray*, a torto visto che i risultati sono diametralmente opposti. La diversità dei risultati dipende dalla distanza critica: scarsa nel caso di *Irigaray*, eccessiva nel caso di *Millet*.

Mentre la prima suppone che la donna autentica possa essere portata alla luce da una spolveratina alle affermazioni misogine, la seconda sbeffeggia senza esitazioni anche dinanzi a ciò che presume di essere scienza.

L'eccesso di distanza critica dipende dall'incomprensione che l'uomo non è solo pene, ma anche fallo, guidato cioè dall'intenzione di nominare non tanto le donne quanto gli altri uomini, dalla volontà di conoscere, dal desiderio di sapere-potere, dalla passione scientifica e politica... Non per questo le sue parole sono obiettive e non segnate dal genere, ma in quelle parole possono esservi anche intuizioni che le donne hanno interesse a comprendere e a utilizzare. Gli strali di *Kate*, talvolta efficaci e talvolta immotivati, sono scagliati con forza particolare contro ogni affermazione di diversità tra donne e uomini e il problema è liquidato come ardua sentenza da affidare ai posteri.

Se donne e uomini sono diversi, si vedrà quando la società tratterà entrambi allo stesso modo.

Come si fa allora a chiamare a deporre a favore concettuale della differenza una sua così tenace avversaria? Con un errore concettuale di traduzione, confondendo différ*a*nce con differ*e*nce, il non essere con l'essere, il negare con l'affermare.

Nel linguaggio quotidiano quando si dice che le donne sono differenti si intende dire diverse in qualcosa dagli uomini, per esempio intuitive, concrete, relazionali...

In un certo linguaggio filosofico vuol dire che le donne non sono intutive, relazionali, concrete... O per meglio dire che non ha senso dire che lo sono, che non si può dire che lo siano, che non si sa se davvero lo sono.

Non bisogna credere tuttavia che il primo significato sia il rozzo equivoco del senso comune e il secondo quello autentico del pensiero consapevole, come suppone *Ida Dominijanni*, che in un'intervista su *Alias* chiede a Luisa Muraro: "Il senso della differenza sessuale sta dunque in questa non coincidenza tra sé e sé, e in questo sapersi sporgere su altro e sull'altro: sono d'accordo su questa interpretazione antiidentitaria della differenza. Però nel senso comune, maschile e femminile, il femminismo viene inteso all'opposto, come affermazione di identità femminile,

scenza con metafore maschili, omosessuali, femminili o asessuate: conoscere è sottomettere la natura, ma anche essere penetrati dal pensiero di Dio che è natura o nella natura; l'impresa scientifica è atto generativo, è partorire, dare vita, mettere al mondo; studiare a fondo un argomento o una materia è impadronirsene, ma anche esseri presi, immergersi, lasciarsi catturare...

La critica dell'universale neutro, se non presume di avere un femminile da sostituire al maschile e quindi non naviga nelle acque pericolose dell'essenzialismo, può generare movimenti di sottrazione, di estraneità, di decostruzione prima dei mezzi per ricostruire. È possibile teorizzare per esempio che la composizione musicale è maschile con argomenti più credibili di quelli con cui *Luce Irigaray* teorizza la mascolinità della meccanica dei solidi e della teoria della relatività (*Jacqueline Rousseau - Dujardin, Compositeur au féminin*). (58) Resta il fatto che se una donna desidera dedicarsi alla composizione musicale, deve cominciare imparando la musica che c'è, così com'è. Questo non esclude che una donna, delle donne, le donne in quanto tali possano produrre una musica diversa, ma non possono farlo partendo dal nulla, devono comunque passare attraverso quel che è già stato composto, teorizzato, costruito. Non si può criticare quello che non si conosce e non si può conoscere senza assimilare, aderire, impadronirsi, fare proprio... In breve senza indossare l'universale neutro. Se la donna in questione parte invece dalla critica dell'universale neutro, allora non fa più musica, si sottrae alla musica, diventa estranea alla musica e rivolge la sua attenzione alla psicologia o alla psicoanalisi.

Evelyn Fox-Keller, studiosa di matematica e di fisica, ha scritto cose di notevole interesse sul carattere maschile della scienza, ma nel momento stesso in cui ha cominciato a criticare la natura mascolina della scienza, di necessità si è sottratta alla fisica e alla matematica; gli studi che ha fatto non sono stati più di fisica o di matematica, ma ancora una volta di psicologia, di psicoanalisi o di saperi contigui. Naturalmente dal cambio non solo il femminismo, ma la conoscenza e la cultura in genere hanno tratto un adeguato guadagno. Tuttavia il problema non è questo, è in discussione invece la logica di un meccanismo.

Abbiamo visto come i gruppi separatisti degli anni Settanta prendono le distanze dalla politica e dalle sue forme specifiche come espressione maschile, per avvicinarsi a pratiche di tipo psicoanalitico, nate negli Stati Uniti e che imitano la terapia analitica di gruppo.

Queste dinamiche non hanno una sola spiegazione. In parte esse sono l'effetto degli specifici strumenti culturali di cui si è servita la teoria femminista negli ultimi decenni del secolo scorso, dell'incontro con la psicoanalisi e degli interrogativi che le sono stati rivolti.

Ma l'ipertrofia di psicologico, psicoanalitico, metapsicologico ecc., evidente anche nei comportamenti di donne non femministe (in Italia gli studi psicologici sono scelti in maggioranza da donne), replica nell'approccio ai saperi la logica del loro ingresso nella sfera pubblica e nelle professioni. Come all'inizio le donne hanno privilegiato le occupazioni meno distanti dai ruoli tradizionalmente svolti nella sfera privata, così privilegiano le arti e i saperi che oppongono alla loro penetrazione minore resistenza, perché più capaci di riflettere una condizione di esistenza nella sua immediatezza, più vicini al personale e al privato come luoghi specifici del femminile.

La differenza come decostruzione dell'universale neutro, al di là delle sue forme più colte ed elaborate, è stata soprattutto la reazione spontanea all'impermeabilità della politica al femminile, che è in ultima analisi resistenza della politica a tutto ciò che non è se stessa. E non, come abbiamo più volte sentito dire, perché astratta; al contrario perché concretissima, solidamente occupata dai corpi, dai bisogni, dai punti di vista e dai sessi (in grande maggioranza maschili) dei professionisti o dei maniaci del far politica.

Il paradigma della differenza è anche l'espressione di una disillusione profonda nei confronti della politica, di un complessivo disincanto verso un mondo esterno che alla prima ondata femminista (quella a cavallo tra XIX e XX secolo) era apparso tanto desiderabile anche perché precluso. Dopo l'esperienza dell'emancipazione, il femminismo come coscienza di genere ha avuto un moto brusco di sottrazione, idealizzando l'estraneità, la marginalità, la non partecipazione. E invece di fondare, come avrebbe desiderato, un nuovo modo di fare politica, ha replicato un modo antico di non farla.

2 p - Evelyn Fox-Keller e il pensiero differente delle donne

Ci sembra utile non lasciar cadere la questione della differenza di pensiero tra donna e uomo. Diciamo subito (ma lo abbiamo già detto più volte)

ha avuto un'incidenza maggiore sulle pratiche, perché ha creato immaginario per le donne impegnate nella politica delle donne.

In questo senso differenza vuol dire estraneità (vi ricordate la *Società delle Estranee* di *Virginia Woolf*?), marginalità, mancanza di responsabilità nell'attuale stato di cose e rifiuto di assumerle.

Rovesciando il senso della protesta contro l'abitudine degli uomini a spacciare per maschile ciò che è invece proprio della specie, quindi anche delle donne, il femminismo della differenza ha accusato gli uomini di spacciare per universale ciò che invece è proprio del sesso maschile. Anche in questo caso entrambe le affermazioni potrebbero essere condivise, pur restando del tutto aperte le questioni del loro senso e del loro rapporto reciproco.

La critica dell'universale neutro, cioè della pretesa del maschile di rappresentare entrambi i sessi, della sua abitudine a traverstirsi da universale, si fonda su un complesso di idee divenute luoghi comuni negli ambienti del femminismo italiano.

La critica dell'universale neutro esordisce con la polemica contro l'attitudine maschile a separare corpo e mente e a teorizzare una conoscenza disincarnata e senza soggetto, proponendo come alternativa un pensiero radicato nel corpo e nelle esperienze di vita. Afferma poi che la scienza e la tecnica, la filosofia e la musica ecc. portano fortemente i segni di un contesto locale e di un sesso; demistifica il criterio dell'oggettività e il pregiudizio che le scienze o la filosofia o altro siano impersonali e universali; decostruisce frammenti di sapere o teorie sulla scienza per scovare l'individuo di sesso maschile nascosto al loro interno.

Una prima osservazione ovvia, ma che non viene mai fatta e le cui implicazioni restano quindi nell'ombra, è che questo punto di vista è desunto da un pensiero non meno maschile di quello che teorizza l'obiettività e il sapere disincarnato.

Maestri del sospetto e autori di una critica radicale del cogito cartesiano sarebbero secondo Ricoeur (un uomo) Marx, Nietzsche e Freud (tre uomini); la tendenza a contestualizzare fortemente il pensiero e a costruire un'epistemologia del punto di vista è del poststrutturalismo, i cui padri fondatori sono tutti uomini; il legame tra morfologia del sesso e atteggiamenti psicologici è stato teorizzato da Freud e Lacan, due uomini; studi sul contesto di credenze religiose e sociali che ha favorito la nascita della scienza in Occidente sono già stati fatti da uomini negli anni Trenta e Cinquanta; agli inizi del Novecento Max Weber teorizzò il carattere locale delle scienze e delle tecnologie, collegandolo a caratteristiche del pensiero ebraico-cristiano...

L'idea poi che gli uomini separino la mente dal corpo scavalca il determinismo biologico della seconda metà dell'Ottocento; le teorie sulla diversità delle razze e sulle loro specificità intellettuali e psicologiche; le tesi lombrosiane e la loro cristallizzazione nell'ambiente medico; i numerosi discorsi delle scienze e del senso comune che fanno degli uomini e delle donne metafore del pene e della vagina; le tendenze oggi dominanti nel pensiero scientifico a cercare nel codice genetico (come in una sfera di cristallo) presente, passato e futuro degli esseri umani... La rimozione dell'ovvietà della natura maschile dei punti di vista da cui deriva la critica dell'universale neutro, come spesso avviene nelle elaborazioni teoriche, ha l'obiettivo più o meno consapevole di semplificare i problemi. Se si prende atto che gli uomini hanno teorizzato tanto l'impersonalità e l'obiettività quanto il carattere situato delle conoscenze (*situated knowleges*) la distinzione tra maschile e femminile diventa più complessa e l'ipotesi epistemologica (per altro plausibile) di una differenza di pensiero tra donne e uomini più vaga e politicamente meno fruibile. Con l'attribuzione agli uomini della separazione tra corpo e mente ci si libera poi di precedenti imbarazzanti, ignorando che assurdità e mostruosità sono state dette sia in nome della separazione del pensiero dal corpo, sia in nome di un rapporto tra l'uno e l'altro non mediato dalle variabili storiche, culturali e sociali.

La critica dell'universale neutro (sia chiaro) si fonda su studi spesso di notevole interesse, che analizzano il contesto sociale e culturale in cui si sono sviluppate la scienza, la tecnica, la filosofia ecc.; il loro legame con una tradizione religiosa, con specifiche forme statuali e con stereotipi di genere; la direzione che hanno assunto per la pressione intellettuale e psicologica di un contesto, di una tradizione, di determinate credenze. Sono evidenti per esempio i nessi tra pensiero religioso, costituzione dello Stato assoluto e convinzione che esistano leggi della natura, ricerca nei fenomeni naturali di ordine razionale. Così come è evidente che anche il genere fa parte delle credenze di un'epoca, per cui Bacone immagina il lavoro dello scienziato come l'opera di seduzione e di sottomissione di una Natura-femmina.

Ma anche su questo terreno le cose sono più complicate di quanto si creda e un'analisi meno superficiale rivela che gli uomini si sono accostati alla cono-

riamente l'espressione di un pensiero eretico, eterodosso, non conforme. Quanto all'intuito, all'emozione, al misticismo e all'enfasi, sia pure con forzature irrazionalistiche, *Fox Keller* ripete cose che sono già state dette da uomini e per gli uomini e di cui lei stessa fornisce per altro un'adeguata documentazione. E non è un caso che più volte venga evocato Einstein scienziato di sesso maschile, per quel che se ne sa.

Di Einstein *Fox-Keller* cita affermazioni nello spirito non diverse da quelle di *McKlincotk*: "quale profonda brama di capire anche il più pallido riflesso della ragione rivelata in questo mondo deve essere stata presente in Keplero e Newton per permettere loro di districare il meccanismo della meccanica celeste in lunghi anni di lavoro solitario?", "solo l'intuito, basato su un'intelligenza comprensiva, può portare a queste leggi...", "lo sforzo quotidiano non viene da un'intenzione precisa o da un programma, ma direttamente dal cuore", "quello stato percettivo che rende capaci di arrivare a tali risultati è simile allo stato di adorazione del religioso o dell'innamorato".

Gerald Halton, racconta *Fox-Keller*, osservatore acuto dell'immaginazione scientifica ha commentato l'importanza della visione nell'esperienza creativa di due scienziati, Robert Millikan e Albert Einstein. E secondo Halton come San Tommaso vedeva i serafini, così Millikan vedeva gli elettroni.

Ancora più significativo è il carattere ambivalente delle affermazioni sulla "sintonia con l'organismo" e su quel tipo di relazione con l'oggetto della ricerca fatta di simpatia e di fusione. Quella relazione esprime una personalità femminile o un'attenzione oggettocentrica, cioè la dedizione completa all'oggetto di cui chi crea o indaga è talvolta capace e di cui spesso parla Fox-Keller nella biografia e altrove?

Insomma, chi è *Barbara McClintock*, lo stereotipo della donna o lo stereotipo del genio? Nel primo caso la morale della favola è che il pensiero delle donne è differente dal pensiero degli uomini; nel secondo che un genio-donna è uguale, nel senso di stessa-medesima, a un genio-uomo; che un genio-donna e un genio-uomo sono tra loro simili come è simile un uovo a un altro uovo.

Nella biografia *Evelyn Fox-Keller* non dice quale sia la morale della favola di ciò che dice; anzi, non parla né di genere e di sesso né di differenza perché teme evidentemente le reazioni dell'anziana scienziata, che proprio di pensiero femminile non vuol sentir parlare. Dopo la morte di *McClintock* in un'intervista (*SE Scienza Esperienza*, settembre 1986) *Fox-Keller* spiegherà: "La questione del genere era presente nei miei pensieri, anche se deliberatamente messa tra parentesi, in quanto si trattava del mio problema, non di quello della *McCLintock*, e mi sembrava inopportuno imporre il mio problema alla sua storia".

Ma il tormentato rapporto tra due donne non finisce qui. Qualche anno dopo *Fox-Keller* pubblica una raccolta di saggi (*Sul genere e sulla scienza*), un insieme di osservazioni non sistematiche ma interessanti e spesso acute sul rapporto tra genere e scienza.

L'impostazione è del tutto diversa da quella della biografia e la cosa rientra nella dinamica del dibattito, perché (almeno per quel che riguarda il femminismo anglosassone) siamo negli anni del declino del differenzialismo. Nell'introduzione si parla infatti della mitologia popolare che attribuisce al maschile l'obiettività, il raziocinio e l'intelletto, lasciando al femminile la soggettività, l'intuito e la natura. Si critica la scissione tra lato emotivo e intellettuale, per cui le donne sono figure garanti e tutelari del personale, dell'emozionale, del particolare, mentre la scienza (per eccellenza regno dell'impersonale, del razionale, del generale) resta appannaggio degli uomini.

Il lavoro di *Fox-Keller* comincia dall'analisi delle ideologie della conoscenza nei loro stretti rapporti con le metafore sessuali, a partire dalla Bibbia in cui conoscere, come è noto, ha due diversi significati. I saggi migliori della raccolta sono i primi, sugli accoppiamenti storici tra mente e natura, preceduti da una citazione di Ernest Schachtel (1959): "La natura è per l'uomo il nome che egli ha trovato conveniente affibbiarle. Egli percepirà così la natura secondo i nomi che le ha dato, secondo il rapporto e la prospettiva che ha voluto scegliere".

Amore e sesso nell'epistemologia di Platone; La scienza di Bacone: le arti del dominio e dell'obbedienza; Spirito e ragione alla nascita della scienza moderna spiegano come intellettuali e scienziati abbiano molto spesso legato la conoscenza, cioè il rapporto tra mente e natura, al sesso e alla sessualità.

Così se Platone crea una teoria della conoscenza che è la metafora dell'amore del maschio per il maschio, immune dalle potenze sovversive dell'irrazionale, identificato con il femminile, Bacone immagina che tra Mente e Natura si consumi un matrimonio legittimo, dopo che la prima (il maschile) ha conquistato la seconda (il femminile) con la seduzione insistente e aggressiva. La sua metafora centrale, che è quella della scienza come potere, forza sufficientemente virile da penetrare e soggiogare la natura,

che si può considerare un'ipotesi plausibile, che però non può assolutamente rappresentare la base o l'idea-forza di una politica per la sua estrema vaghezza e ambivalenza.

Evelyne Fox-Keller si è laureata ad Harvard, ha insegnato a New York e a Boston; ha scritto di fisica, biologia molecolare e biologia matematica prima di dedicarsi ai temi che l'hanno resa nota negli ambienti del femminismo internazionale. La qualità del suo lavoro intellettuale da una parte; le difficoltà, le contraddizioni, le piroette logiche e le ammissioni di impasse dall'altra spiegano a sufficienza i limiti dei discorsi sulle differenze di pensiero tra gli uomini e le donne.

All'inizio degli anni Ottanta, quando ancora nel femminismo anglosassone non era rifluita la *vague* essenzialista, *Fox-Keller* scrive la biografia della genetista *Barbara McClintock*, premio Nobel per le sue ricerche sulla citogenetica del mais, dopo anni di isolamento e di emarginazione.

La biografia di *Barbara McClintock* è la storia di una persona diversa, capace di resistere ai dogmi dominanti nella comunità scientifica, che conduce una ricerca solitaria e controcorrente finché i fatti le danno ragione e i riconoscimenti a cui aveva da tempo diritto. Questa storia si presta a una duplice lettura e la morale della favola è in una lettura opposto che nell'altra.

La prima è che la diversità di *McClintock*, l'originalità della sua ricerca e la sua resistenza al dogma, che la porteranno a essere per decenni un'emarginata, sono in qualche modo legati al suo essere donna. L'atteggiamento che ha nei confronti dell'oggetto della sua ricerca e la facoltà di cui fa uso delineano una personalità femminile molto simile a quella descritta da *Nancy Chodorow*, autrice di un testo (*The Reproduction of Mothering*, 1978) per qualche anno molto popolare.

Il titolo della biografia, (*In sintonia con l'organismo*), si riferisce a particolari attitudini della scienziata. Prima di tutto a una sorta di comprensione simpatetica che si sviluppa in lei nel corso degli anni e la porta a intensificare le sue capacità di discernimento, finché gli oggetti del suo studio non diventano veri e propri soggetti. Questo particolare tipo di relazione è anzi capacità di rapporto fusionale: "Quando osservo una cellula è come se ci entrassi e mi guardassi intorno...", "Mi accorsi che più lavoravo con loro [i cromosomi] più essi mi apparivano grandi e quando veramente ero con loro, non ero più qualcosa di esterno che li osservava...", "Restai sorpresa io stessa, perché davvero mi sentivo come se fossi là e mi trovassi tra amici". Ma diventa talvolta anche oblio di sé: "Ti dimentichi di te stessa...", "... io non esisto più...", dice *McClintock*, descrivendo l'immersione nel suo lavoro, il suo diventare tutta sguardo, l'annullarsi nell'oggetto della conoscenza.

La sua maniera di conoscere somiglia molto a quella che caratterista "artisti, poeti, innamorati e mistici" ed è capacità di cogliere una realtà nel suo insieme, prima ancora di averla scomposta in dati analitici. Uno dei problemi della genetista, da cui deriva in parte il ritardo nell'affermazione delle sue tesi sulla trasposizione degli elementi genetici, è la difficoltà a spiegare ciò che ha compreso, come per gli altri è difficile condividere la sua visione interna. "Perché potevo essere così sicura di qualcosa, quando non potevo dirlo a nessun altro? Ero sicura in modo completamente interiore".

Quando la sua ricerca si arena, *Barbara* si reca sotto gli eucalipti perché sente, sa che deve andare lì per sciogliere ciò che la sta facendo muovere su una strada sbagliata e in quei momenti pensa in modo inconscio, lascia che il suo cervello lavori da solo. La qualità particolare dell'intuito e l'investimento emotivo si accompagnano al desiderio di abbracciare il mondo nella sua vera essenza, attraverso e oltre la ragione che non è adeguata a descrivere il mistero delle forme viventi.

Il libro di *Fox-Keller* si presta perciò anche a una seconda lettura di significato opposto a quello di prima.

Barbara McClintock è una persona differente perché appartiene a quella ristrettissima categorie di essere umani che comunemente chiamiamo geni e che nella nostra immaginazione hanno caratteristiche simili alle sue. Gli aggettivi che la riguardano sono solitaria, indipendente, diversa, anomala, eccentrica, bizzarra, libera, indifferente alle regole. Certo, quella fama di vecchia matta che accompagna l'ultima parte della sua vita, prima che il Nobel ne riscatti l'immagine, è accentuata dal genere, come dice a ragione *Fox-Keller*, perché da una donna ci si aspetta che si adegui alla norma e quindi è più facile che sia detta stravagante e bizzarra.

Delle personalità che hanno innovato l'arte, la cultura e la società *Barbara* ha la resistenza ai dogmi e l'indipendenza metodologica perché per definizione l'ortodossia non può essere innovativa e le svolte, i cambiamenti, i rovesciamenti d'ottica sono necessa-

una sienza scevra di genere è diventato vincolante, ma poiché il concetto di genere ha pesato così fortemente sulle categorie fondamentali della scienza, quell'impegno è stato anche modificativo...

In una scienza costruita intorno al nominare l'oggetto (la natura) come femmina e al contemporaneo nominare il soggetto (la mente) come maschio, qualsiasi scienziato che sia per caso anche donna si trova di fronte a un'aprioristica contraddizione in termini.

Ciò solleva un difficile problema di identità: ogni scienziato che non sia uomo percorre un sentiero costeggiato, da un lato dall'inautenticità e, dall'altro, dalla sovversione. Come l'inautenticità è certamente il prezzo pagato dalla donna per unirsi agli uomini nelle battutine misogine, così certamente è il prezzo che deve pagare la donna la quale si identifichi con un'immagine dello scienziato che sia modellata a somiglianza del marito patriarcale.

Soltanto se subisce una radicale disidentificazione dall'Io avrà il piacere tutto maschile di padroneggiare una natura foggiata a somiglianza delle donne, cioè passiva, inerte, cieca."

Ora, nella prima versione della diversità di *Barbara McClintock* il ruolo della differenza sessuale resta del tutto indimostrato, ma non c'è contraddizione tra il suo essere diversa perché donna e il rifiuto energico di mescolare ricerca scientifica e femminismo, genere e genetica, femminilità e premio Nobel. A prescindere dal fatto di esserne più o meno consapevole, *McClintock* potrebbe essere comunque portatrice di una psicologia diversa da quella maschile.

L'identità sessuale, secondo le tesi a cui Fox-Keller fa riferimento nella biografia, sarebbe in primo luogo l'effetto di un vincolo parentale asimmetrico: l'essere umano che si prende cura di noi nei primi anni di vita è quello di sesso opposto. Questa elementare realtà sarebbe alla base di due diversi processi di costruzione della personalità.

Il maschio dovrebbe fare un doppio sforzo di presa di distanze dalla madre in quanto essere umano distinto ed essere umano di sesso diverso: lo sforzo di distanziarsi, che nelle femmine sarebbe ovviamente minore, creerebbe una struttura dell'Io più separata e distinta, caratterizzata da confini più rigidi.

Le donne al contrario avrebbero confini più permeabili e flessibili, sarebbero più capaci di entrare in relazione con gli altri, disporrebbero di un Io relazionale che con difficoltà minori accetta ciò che è diverso da sé. Emotività, intuito, relazionalità, capacità di andare oltre la ragione, rispetto delle differenze sarebbero contemporaneamente le qualità che caratterizzano il lavoro della scienziato premio Nobel e caratteristiche proprie delle donne. Che *McClintock* sappia o non sappia di essere differente è in ultima analisi del tutto indifferente. La seconda versione contiene invece una contraddizione di fondo perché l'atteggiamento decostruttivo può essere più o meno colto, più o meno elaborato, ma in quanto attitudine critica nei confronti dell'ideologia non può essere inconsapevole. La biografia, il saggio della raccolta che la reinterpreta, l'intervista di *Scienza Esperienza* raccontano di una donna che non vuol sapere nulla di femminismo, di genere o di differenza, almeno quando si parla del suo lavoro scientifico. La riflessione sulla mente maschile e la natura femminile non fa parte dell'orizzonte delle preoccupazioni di *McClintock*, che si occupa di genetica non di psicologia o ideologia della scienza. Per altro le metafore con cui la genetista si è avvicinata all'oggetto della sua ricerca sono tutt'altro che estranee all'immaginazione maschile. Lei è lo sguardo, l'occhio... si immerge nel materiale che osserva... ne ascolta la voce ed è capace di intendere ciò che esso vuol dirle... Nell'ideologia della scienza la metafora dell'ascolto è forse altrettanto presente di quella della mente che deve essere aperta e sottomessa. A questa metafora ricorre talvolta Bacone, come documenta *Fox-Keller*, e un Dio che parla attraverso la natura è la più nota immagine dell'autodifesa di Galilei, che vede nello scienziato il paziente interprete dei suoi complessi discorsi.

In realtà *Barbara McClintock* è entrata nella ricerca scientifica non portandovi altro che uno straordinario intuito e una grande passione. Intuito e passione di donna o intuito e passione di scienziata di talento? Se qualcuna fosse tentata di obiettare che non è vero che Fox-Keller si contraddice e si attorciglia, la rimandiamo a una frase dell'intervista: "*Non voglio dire che io ripudio la differenza, ma non so quale sia*". Il verbo ripudiare ha un significato preciso, vuol dire negare la validità di ciò che si è detto o fatto prima; *Fox-Keller* non ripudia, ma evidentemente ritiene la precisazione necessaria, suppone che le posizioni espresse nell'intervista possano apparire un ripudio.

Inoltre l'affermazione di non sapere che cosa sia la differenza, coerente (come abbiamo visto) con ipotesi di lavoro decostruttivo, è in evidente contrasto con la dettagliata descrizione della differenza fatta nella biografia.

Abbiamo voluto fare un cenno anche al lavoro di *Evelyn Fox-Keller* perché la raccolta di saggi, ma in

costituisce un'immagine che ancora oggi permea la retorica della scienza.

Gli alchimisti del XVII secolo, che si ispirano ai rinascimentali e non a caso compaiono nell'epoca della rivoluzione puritana, adottato invece l'immagine dell'ermafrodito, della convivenza e della fusione tra maschile e femminile. La reazione conservatrice torna alla filosofia maschia e laddove Paracelso aveva scritto che "l'arte della medicina è radicata nel cuore", che le virtù curative dei farmaci si scoprono "con il vero amore", Glanvill (uno dei principali protagonisti della Royal Society) mette in guardia contro "il potere che i nostri affetti hanno sulla nostra intelligenza, così facilmente seducibile" e scrive: "La Donna che in noi continua nel suo inganno, come quello iniziato nell'Eden; e il nostro Intelletto si sposa con un'Eva non meno letale della Madre delle nostre miserie". In breve, egli conclude, la verità non ha scampo quando "le Affezioni portano le brache e la Femmina domina".

Fox-Keller non spiega come le metafore sessuali influirebbero sui contenuti della conoscenza. E anzi nell'intervista a *Scienza Esperienza* risponde: "Resta aperto il problema di quale sia la rilevanza del linguaggio. Nel fare scienza che differenza comporta in modo in cui parliamo della scienza? Ha in effetti un'influenza nelle teorie e nelle rappresentazioni che produciamo? Come sostengo nell'ultima parte del mio libro, io penso di sì, ma resta da dimostrare come ciò avvenga in modo concreto".

Nella seconda parte del suo libro *Fox-Keller* fa un esempio significativo, l'esempio del "dogma centrale". Il "dogma" ha origine nel concetto di legge di natura che introduce nella scienza una metafora indelebilmente segnata dalle sue origini politiche. Simili leggi presuppongono un rapporto gerarchico aprioristico tra principio strutturante e materia strutturata con straordinaria somiglianza con le leggi degli stati autoritari. Le leggi di Newton, per esempio, ritraggono un universo che si svolge secondo una rigorosa sequenza causale; secondo tale modello il principio del controllo coincide con l'atto originario della Creazione, con il momento in cui è stata data la carica e fissata la regolazione dell'orologio cosmico. Questa impostazione mentale è evidentemente influenzata da credenze politiche e religiose e, cristallizzatasi in strutture teoriche, ricerca spesso gerarchie interne e unidirezionali per cui la sede del controllo può essere ricercata in una "molecola padrona".

Come esperienze e credenze politiche e religiose possono condizionare la direzione in cui si sviluppa la scienza, esperienze e credenze legate al genere possono fare altrettanto. Fox-Keller individua nell'idea della conoscenza come dominio, potere, controllo una metafora del rapporto tra i generi, in cui l'intellettuale, per molto tempo di genere esclusivamente maschile, assume la posizione di cui nella vita ha concreta esperienza.

In questa seconda fase della sua elaborazione la differenza di tipo essenzialista della biografia di *McClintock* è divenuta fenomeno culturale: uomo e donna sono costruzioni politiche e sociali, stereotipi, incarnazioni dell'opposizione binaria. Il genere agisce perciò nel situare le conoscenze come agiscono altre credenze e costruisce un femminile e un maschile attraverso la norma, a cui la grandissima maggoranza degli esseri umani si allinea. In astratto la seconda impostazione potrebbe non essere in contraddizione con la prima, perché si può ragionevolmente presumere che i generi vadano decostruiti come espressione ideologica di una relazione di potere e ricostruiti come espressione di una differenza sessuale, a cui sia dato di esprimersi liberamente. Nel dibattito reale le due impostazioni si sono rivelate incompatibili, perché si adotta una lettura o un'altra partendo da presupposti profondamente diversi. Ma la contraddizione che ci interessa è altrove.

L'ultimo dei saggi della raccolta (*Un mondo intero di diversità*) torna sulla vicenda di *Barbara McClintock* e la rilegge alla luce della svolta dall'essenzialismo al decostruttivismo sia di *Fox-Keller* sia del femminismo anglosassone. Nell'intervista del 1986 i contenuti del saggio sono riassunti brevemente e in forma più semplice. Alla domanda dell'intervistatrice "Nella tua esperienza in vari campi - la fisica, la biologia, la matematica, la psicoanalisi - ritieni che esistano dei campi che privilegino l'emergere di uno specifico punto di vista femminile?", *Fox-Keller* risponde: "Ho qualche problema con la nozione di questo specifico modo di vedere le cose. Tutto quello che conosciamo è un'etichetta culturale di questo modo femminile di vedere le cose, che però è un altro stereotipo. La struttura della nostra tradizione intellettuale occidentale è tale da dividere il mondo in base a questi stereotipi."

Se lo specifico punto di vista femminile è uno stereotipo, allora che cosa c'entra il genere con la ricerca di *McClintock*? "A parer mio il nocciolo della posizione della *McClintock* sta proprio qui: poiché non è un uomo, in un mondo di uomini, il suo impegno per

za a tornare alla magia per modificare nella fantasia ciò che non è ancora possibile modificare nella realtà; il cerchio magico è il luogo in cui il colonizzato può immaginare se stesso grande e potente e il colonizzatore disarmato e in suo potere.

Il femminismo separatista si era messo negli anni Settanta nelle stesse condizioni del colonizzato nel periodo antecedente l'inizio del movimento di liberazione. Aveva svalutato o considerato addirittura un errore l'emancipazione; aveva assunto come riferimento un sistema, che poggia su un'ipotesi di persistenza del patriarcato assoluto; aveva identificato la donna nella sua forma più primitiva di resistenza, quella in cui il desiderio di essere soggetto non trova alcuna espressione che la malattia; aveva adottato pratiche che ingigantivano l'oppressione e l'impotenza.

Non è difficile capire perché le donne che poggiano le loro convinzioni su questi presupposti possano essere indotte a ricorrere al rituale magico: le autoproclamazioni di autorevolezza, di signoria, di potenza; la costituzione di madri simboliche, l'*affidamento* alle donne autorevoli, le pratiche con cui in uno studiolo si mimano processi storici non sono cose poi così diverse dal cerchio magico di cui parla Fanon.

Per due ragioni questi rituali non sono stati innocui. La prima è che sono stati proposti come politica (in realtà come alternativa alla politica) a una generazione di donne di sinistra disorientate e confuse. La seconda è che per non pochi anni (il tempo di vita della *vague* della madre simbolica) si è realizzata un'inflazione di maternalismo, di cui nella cultura italiana non c'era proprio bisogno. Amare la madre, affidarsi alla madre, non disubbidire alla madre, pagare il debito con la madre, "potenza materna" e "mettere al mondo il mondo".... in realtà ha rovesciato i termini del problema, che non è quello di figlie femministe quarantenni e cinquantenni che rendano un omaggio, per altro tardivo e tutto ideologico, alle madri. Il problema è invece di madri capaci, nei limiti di ciò che è ancora oggi possibile, di rappresentare un sostegno narcisistico per le loro bambine. Una delle condizioni della produzione sociale di donne con un'immagine meno svalorizzata è stata che smettessero di identificarsi solo o soprattutto con il ruolo di madri.

Bisognerebbe chiedersi quale effetto avrebbe avuto un tale enfatico rilancio del materno, se la madre simbolica fosse stata un mito operativo con la capacità di coinvolgere settori di massa della società. Certo non era questo che le donne della Libreria hanno inteso dire ma, come per tutto il resto, non conta ciò che si vuol dire; conta ciò che obiettivamente si dice.

Quando le donne del PCI erano ancora fortemente suggestionate dal "pensiero della differenza" celebrarono la maternità in un convegno, ricevendo dalle loro madri simboliche il gelido commento del voi non avete capito. Ma chi non aveva capito che cosa?

È vero che i rituali dell'affidamento e della madre simbolica hanno tentato a loro modo di risolvere un problema delle donne ancora una volta simile a quello dei colonizzati, degli ex-schiavi, delle vittime di una prolungata oppressione identitaria, cioè il problema della loro mancanza di autorità. Il colonizzato si rivolge al medico europeo, all'avvocato bianco, all'autorità del colonizzatore perché non ha stima dei propri simili, come non ha stima di se stesso.

Così dietro l'orizzontalità, la sorellanza, il rifiuto dell'organizzazione si nasconde spesso la reciproca mancanza di stima delle donne, per cui i loro movimenti politici sono di frequente luoghi selvatici e anarchici, di multiple e fragili appartenenze, in cui le donne si comportano in modo molto diverso rispetto a quando sono tra gli uomini e lavorano per gli uomini.

Ma la soluzione proposta è impraticabile e insensata perché schiaccia su un solo livello dimensioni profondamente diverse come quelle antropologica, storica, politica, personale.

Diverse non vuol dire separate o incomunicanti, vuol dire appunto solo diverse. Se l'ipotesi di una madre autorevole non è in sé autoritaria perché è normale che i genitori siano autorità per bambine e bambini piccoli, trascinata dal piano psicologico-antropologico a quello politico-organizzativo si trasforma immediatamente in una costruzione di grottesco autoritarismo, in una prospettiva di femminismo da madri badesse, secondo l'ironica definizione che circola nel movimento delle donne.

Nello specifico della politica il riconoscimento astratto dell'esistenza di disparità, competenze e differenze di valore non risolve affatto il problema concreto di decidere ogni volta chi è la madre e chi è la figlia, chi ha maggiore o minore autorevolezza, chi avrà il ruolo di madre superiora e chi di guardiana dei polli. La storia contemporanea della politica registra una sola circostanza in grado di moderare le beghe, i conflitti, i personalismi meschini, le "volontà di potenza" femminili e maschili, l'invadenza di narcisi e narcise ecc. che rappresentano poi l'effettivo problema, visto che ormai anche le donne vivono in epoca

una certa misura anche la biografia, rappresentano un contributo alla discussione di notevole valore. La loro profonda contraddittorietà, che per altro non riguarda solo la vicenda di *McClintock*, riflette a un livello particolarmente elevato le contraddizioni della teoria femminista. Che il livello sia elevato testimonia che esse sono certo l'effetto di un movente ideologico improprio ma anche, a loro volta, di una posizione storica delle donne.

2 q - La differenza come cerchio magico

La differenza ha prodotto tra le altre una bizzarra e surreale costruzione intellettuale, quella della madre simbolica. *Luisa Muraro* è l'autrice del testo (*L'ordine simbolico della madre*) che la sistematizza e depura dagli aspetti più deteriori della vulgata; la *Libreria delle donne* di Milano la comunità che l'ha diffusa nel movimento delle donne italiano.

L'ordine simbolico della madre è l'opposto simmetrico dell'ordine simbolico del padre, cioè dell'ordine di significati in cui il padre è l'autorità e la legge; quest'ordine è la trama fornita dall'antropologia strutturale su cui poggia la differenza sessuale secondo Lacan. Abbiamo visto come dall'identificazione col padre rivale, che pure avviene al prezzo di una difficile rinuncia, il bambino trae un forte investimento narcisistico, mentre dall'identificazione con la madre la bambina ricava in primo luogo il senso frustrante di una mutilazione.

Le conseguenze sul piano psicologico dell'identificazione secondaria sono la dipendenza dall'altro sesso, l'unico capace di fornirle un sostegno narcisistico, la scarsa fiducia in se stessa, l'eccessivo realismo sulle proprie capacità (il famoso senso del limite), la concretezza di chi non osa volare e l'ironia un po' sprezzante e un po' ottusa di fronte alle grandi follie maschili. A Icaro che si attacca le ali alla schiena, a Prometeo che ruba il fuoco agli dei, a Talete che cade nel pozzo per guardare il cielo.

Bisognerebbe che la scoperta della differenza sessuale non significasse anche il crollo della figura materna, la delusione e la perdita. Se fosse il genitore dello stesso sesso a offrire alla bambina il sostegno narcisistico, lei potrebbe crescere imparando ad avere stima per se stessa e per le altre donne; diventare lesbica o eterosessuale, ma non attendersi sempre e solo dagli uomini le conferme decisive del suo valore. Potrebbe avere autorevolezza e accettare l'autorità delle altre donne, che perfino le femministe hanno invece difficoltà grandissime ad accettare.

Ammettendo senza concedere che davvero sia utile desumere le categorie del femminismo dal sistema di spiegazioni della differenza sessuale che poggia sull'antropologia strutturale e su Lacan, bisogna in primo luogo osservare che siamo fin qui sul terreno delle pure petizioni di principio. L'ordine simbolico del padre è il patriarcato e l'ordine simbolico della madre dovrebbe produrne il declino, si presume non sostituendolo ma affiancandolo, costruendo una figura femminile materna di pari autorevolezza rispetto a quella maschile paterna. Le donne dalla *Libreria*, quindi, semplicemente si limitano a formulare l'antica aspirazione ugualitaria del femminismo nei termini della cultura della seconda metà del XX secolo. La petizione di principio è naturalmente legittima e appartiene all'orizzonte della speranza e dell'utopia, con cui noi marxiste siamo spesso in sintonia; inoltre sposta utilmente l'attenzione dall'immaginario al simbolico, cioè al livello a cui si situa per la maggioranza delle donne la resistenza al patriarcato.

L'aspirazione all'ordine simbolico della madre è l'equivalente sessuato della società dei liberi e degli uguali e rimanda quindi il femminismo ai suoi compiti, ai suoi problemi e alle sue antinomie di sempre.

La bizzarria della costruzione consiste nella pretesa di fare della petizione materia immediata di una pratica politica, mimando in un piccolo gruppo un processo storico, per altro di indefinita durata. La madre autorevole dell'identificazione primaria si incarna infatti prima di tutto nella madre naturale a cui le donne devono tributare amore e gratitudine, di cui devono riconoscere l'autorità in una sorta di prefigurazione dell'identificazione possibile nell'ordine simbolico egualitario; in secondo luogo è una madre simbolica, cioè una donna autorevole a cui affidarsi, capace di soppiantare le autorità maschili che dominando la vita delle donne.

La logica della costruzione della madre simbolica è per alcuni aspetti simile al cerchio magico di cui parla Fanon nel suo ultimo libro *I dannati della terra*. Fanon descrive la condizione del colonizzato, prima che il processo di liberazione abbia inizio, quando è schiacciato dalla violenza del colonizzatore e dalla propria impotenza, come una condizione di alienazione e nevrosi. In quello specifico modo di sentire e di vivere che è la colonizzazione, si manifesta la tenden-

ficato più rivoluzionario dell'uguaglianza. È per coerenza con il principio di uguaglianza che gli ebrei ottengono il diritto di cittadinanza dopo una discussione nell'Assemblea in cui il loro diritto a diventare uguali, pur restando ebrei, viene sostenuto dai più intransigenti partigiani dell'*égalité* (Robespierre, Piéton, l'abbé Grégoire), oltre che da uomini di altre tendenze, un po' al di sopra delle parti e meno sottoposti alle pressioni di una base popolare in cui resta vivo l'odio antiebraico.

Sono invece i nemici dell'*égalité* , la destra clericale e monarchica a opporsi con forza e a ripiegare, quando la sconfitta appare inevitabile, sull'argomento che meglio sarebbe subordinare la cittadinanza alla verifica che gli ebrei hanno smesso di essere se stessi.

Sul Manifesto del 21 dicembre 1988 a proposito del significato del termine, *Rossana Rossanda* risponde a *Luisa Muraro* che ha accusato la sinistra di egualitarismo pervicace e ostinato, a proposito delle lotte di fabbrica degli anni Settanta: "Perché - scrive *Rossanda* - non rivedere l'uso dei termini di eguaglianza nel diritto e nel pensiero sociale, e verificare se sia davvero come le donne spesso lo usano, l'opposto dell'idea di differenza.

Luisa Muraro non negherà che l'uguaglianza non è stata mai - fuorché in qualche utopia maschile o femminile di scarso interesse - una proposta di fabbricare individui uguali ma affermazione della negata uguaglianza dei diritti dell'individuo diverso nella presa di decisioni della collettività.

La forza eversiva, dirompente del concetto, sempre ricacciato indietro, sta appunto nel sostenere che in una società di diversi, uomini e donne, ricchi e poveri, intelligenti e stupidi, e via dicendo, sono tutti portatori del diritto di fare di sé, del proprio sé diverso, una tessera di pari valore del mosaico collettivo per quel che concerne i fondamenti della convenzione o regola sociale".

In realtà la revisione è già avvenuta e uno dei suoi episodi più interessanti ha a che fare, per una volta, con il mondo esterno alla carta scritta e al dibattito accademico. *Joan Scott* in un articolo (*Uguaglianza versus differenza*) racconta una vicenda significativa su cui vale la pena di soffermarsi. Uguaglianza e differenza, uscite dagli studi delle docenti universitarie, si sono scontrate in un processo inventato dall'*Equale Employement Opportunities Commission* a un colosso della distribuzione, la Sears, accusata di discriminare le donne. Due storiche hanno testimoniato sui versanti opposti: *Alice Kessler-Harris* sul versante dell'uguaglianza; *Rosalind Rosemberg* su quello della differenza e della Sears.

I nostri criteri di assunzione - ha detto pressappoco la Sears - sono ispirati non dalla discriminazione ma dalla differenza sessuale, avendo dimostrato statistiche e questionari che le donne non hanno interesse per il lavoro remunerato a provvigione. L'accusa dell'EEOD è, quindi, l'effetto del pregiudizio ideologico che gli interessi delle donne siano identici a quelli degli uomini. *Alice Kessler-Harris* replica che nessuna sostiene che donne e uomini sono identici. Le considerazioni da fare sono altre: le donne non sono un gruppo uniforme e le loro scelte possono essere diverse; la presenza delle donne in questo o quel settore dell'attività lavorativa dipende più spesso da chi le assume che dalla loro volontà; esigenze di ordine economico possono prevalere, per le donne come per gli uomini, sulla disposizione a fare un certo tipo di lavoro. Le donne hanno quindi uguale diritto a decidere se fare o non fare un lavoro per cui in astratto magari non avrebbero interesse, ma di cui hanno bisogno.

La Sears vince la causa probabilmente per ragioni che nulla hanno a che fare con la tenzone teorica tra le due storiche. Ma è significativo che la Sears abbia segnato un punto a suo favore, accusando *Alice Kessler-Harris* di aver imbrogliato le carte dal momento che in alcuni suoi studi aveva sottolineato le differenze dinanzi al lavoro tra donne e uomini, sostenendo che le prime sono più orientate verso la domesticità.

Commenta *Joan Scott*: "La discriminazione è diventata semplice riconoscimento della differenza naturale (sia pure di matrice storica e culturale) che si attagliava alla perfezione alla logica del conservatorismo reaganiano. La differenza ha sostituito la disuguaglianza, cioè la vera antitesi di uguaglianza, assurgendo a spiegazione e legittimazione della disuguaglianza". "Il caso Sears - aggiunge *Scott* - offre una dura lezione del funzionamento di un campo discorsivo, cioè di un campo politico... L'antitesi uguaglianza versus differenza ha costituito la trappola intellettuale nell'interno della quale le storiche hanno discusso non delle piccole disparità nelle pratiche di assunzione della Sears, ma dei comportamenti normativi di uomini e donne".

La polemica contro l'uguaglianza è stata rilanciata con argomenti riveduti e corretti dal libro di Restaino e *Cavarero*. L'uguaglianza viene a metà riabilitata, cioè riabilitata per il sesso maschile. "Detto altrimenti, proprio nella sua origine storica, il principio di

postcoloniale e il tempo ha sbiadito le implicite ed esplicite analogie con i colonizzati.

Questo modo è la partecipazione a un'impresa comune, la cui posta in gioco valga il sacrificio di imporre dei limiti al proprio narcisismo in nome dell'efficienza e dei risultati concreti.

L'impresa comune della costruzione di un movimento politico organizzato dovrà affontare anche la questione dei rapporti e della vita interna di un soggetto femminista del XXI secolo, il quale (ne siamo certe) non saprebbe cosa fare di affidamenti e di madri simboliche.

2 r - DONNE SENZA UGUAGLIANZA

La polemica del femminismo differenzialista contro l'uguaglianza merita una postilla, perché anche su questo argomento si oscilla tra le categorie proprie della reazione nazionalista al volto oppressivo, napoleonico dell'*égalité* e gli aspetti insieme liberatori e distruttivi della *French theory.* La discussione sull'uguaglianza, tuttavia, ha sempre meno a che fare con il genere e con le donne e sempre di più con l'atteggiamento nei confronti di una certa tradizione di pensiero. Una discussione davvero utile dovrebbe partire proprio da lì, cioè dal nostro rapporto con l'eredità dell'Illuminismo, ma è anche possibile dire qualcosa solo sugli aspetti politici e storici della questione.

Gli argomenti con cui nell'ultima parte del XX secolo l'uguaglianza è stata negata somigliano un po' alla vecchia storiella sull'incoerenza. Alla vicina che pretende la restituzione di una padella prestata, una donna risponde: "Prima di tutto la padella non me l'hai data, poi era rotta e in ultimo te l'ho restituita".

Prima di tutto l'uguaglianza non è applicata: "L'articolo 21 [si parla della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo] mi fa francamente ridere: ogni persona ha diritto ad accedere in condizioni di uguaglianza alle funzioni pubbliche del suo paese. Perché allora così poche donne come dirigenti politici? Non lo vogliono? Forse perché hanno a carico tutti i problemi della famiglia. Non ci sono dunque le condizioni di uguaglianza. 'A lavoro uguale, salario uguale è una legge ben lontana dall'essere applicata ugualmente per i due sessi' (*Le temps de la difference* p. 9 e 10)".

Ora, il fatto che l'uguaglianza non sia realizzata non è argomento probatorio di colpevolezza. In una specie gerarchica, che si organizza differenziandosi, l'uguaglianza è l'idea con cui è stata pensata l'aspirazione alla giustizia di coloro a cui è toccata una posizione subalterna.

Non ci risulta che gli esseri umani dispongano di altre categorie per pensare quest'aspirazione, né che le donne ne abbiano coniate di nuove e alternative. Nei momenti della storia in cui un soggetto sociale di adeguata forza ha orientato con questa idea il suo agire politico, gravi ingiustizie sono state superate o attenuate per un breve o per un lungo periodo.

L'uguaglianza è stata adoperata da soggetti diversi in momenti della storia diversi ed è questa, quindi, profondamente diversa da se stessa. È stata la speranza degli oppressi, quando questi non avevano alcuna possibilità di pensare a un mutamento dei rapporti gerarchici ed è stata quindi proiettata in altro mondo e in altra vita. È stata l'aspirazione di soggetti con la forza di imporne la propria versione sulla terra con l'effetto o di riorganizzazione progressiva dei rapporti gerarchici o di un miglioramento obiettivo delle condizioni di esistenza di soggetti subalterni.

Ma perché lamentarsi se l'uguaglianza è irrealizzata, se poi la considera in se stessa inaccettabile? "Le proteste di uguaglianza degli uomini, delle razze, dei sessi - scrive ancora *Irigaray* nell'introduzione a *Sessi e geneaologie* - significano un disprezzo e un diniego dei fenomeni reali che provocano un imperialismo più deleterio ancora di quelli che conservano tracce della differenza".

Quel che *Irigaray* sta dicendo è che il razzismo, per quanto disdicevole, è comunque preferibile, meno totalitario delle affermazioni sull'uguaglianza delle razze. Tra l'altro la nozione di "razza" viene recuperata in toto, senza alcuna revisione critica della sua validità obiettiva, della sua storia e dei suoi limiti. In questa versione uguaglianza significa omologazione, integrazione, negazione di ciò che in ciascuna/o è proprio e irrinunciabile, sul modello del nazionalismo europeo del XIX secolo.

Questo nazionalismo ha conosciuto l'*égalité* nella sua versione napoleonica, quando l'eredità della rivoluzione dell'89 si è incarnata in Bonaparte e nelle sue compagnie di conquista e francesizzazione dell'Europa. Ma uguaglianza non significa necessariamente omologazione; uguale non vuol dire stessomedesimo, vuol dire della stessa dignità e dello stesso valore. Nei giorni roventi della rivoluzione francese, una discussione poco conosciuta testimonia del signi-

li ed artisti di un movimento culturale che negli anni Venti prese il nome di Harlem Renaissance.

Il *passing* era una pratica di neri dalla pelle chiara e consisteva nel tacere le proprie origini, nel farsi passare per bianchi per sottrarsi alla discriminazione razziale, alle persecuzioni e alle violenze. Considerati traditori e rinnegati dai propri fratelli neri, i protagonisti del *passing* sono parzialmente riabilitati da *Nella Larsen* con la figura di una delle protagoniste, che ha sposato un bianco razzista che odia i neri e crede bianca sua moglie. Ma a riabilitare il passing è soprattutto *Camaiti Horstet* che vi vede una forma di resistenza, un modo per intorbidare le acque, il rifiuto delle etichette che si trasformano in gabbie, della richiesta di schierarsi pena l'accusa di tradimento. Alle appartenenze obbligate che non abbiamo scelto l'autrice contrappone le comunità elettive alle quali si partecipa senza identificarsi, senza appartenere, scambiando ciò che è utile e interessante.

Il *passing*, che in Italia potrebbe essere applicato al meridionale del Nord, si è diffuso qui da noi soprattutto negli ambienti omosessuali come *transgender* e reazione antiidentitaria alle politiche dell'identità.

Si tratta di una tattica politica opposta a quella delle rivendicazioni di alterità irriducibile, dell'appello a compattarsi e a segnare più evidenti confini tra se stessi e gli altri. È la tattica dell'apparire e dello scomparire, dell'essere e del non essere, del confondersi con gli altri per evitare l'identificazione. Un giorno uomini e un giorno donne e in ultima analisi né uomini né donne... eterosessuali ma talvolta anche lesbiche... lesbiche ma talvolta anche eterosessuali...

Transitare liberamente da un genere all'altro, da un'identità all'altra ma alla fine non avere alcuna identità, cioè nessuna identicità con se stessi/e.

Il *transgender* non è stato un fenomeno casuale, anche se teorie così legate ad ambienti accademici contengono elementi di reazione estetica e letteraria, sono espressione dell'esigenza di contraddire discorsi troppe volte ripetuti, di sostituirli con costruzioni intellettuali che appaiono originali e nuove.

È evidente prima di tutto che confini troppo rigidi tra un'identità e l'altra si sono rivelati, proprio sul terreno della sessualità, artificiali e politicamente insostenibili. Chi è una lesbica: una donna che va anche con le donne o una donna che va solo con le donne? E una donna non nata donna, ma che indirizzi il suo desiderio sessuale verso un'altra donna può essere considerata lesbica ed essere quindi accolta nella comunità delle lesbiche?

Non è improbabile inoltre che non solo il mutamento del quadro politico internazionale, ma anche la presenza più minacciosa di una destra omofobica e razzista negli Usa abbiano indotto alcune/i a ridefinizioni tattiche di cui il *transgender* è stata una delle effimere espressioni.

Ma ci convince ancora una volta più delle altre l'interpretazione di *Teresa de Lauretis*: "La concezione meccanicistica e volontaristica del sesso e dell'identità di genere che sottende l'uso sempre più diffuso del termine *transgender* è lontanissima da Freud e dalla sua ben più cupa visione di una sessualità dominata da un inconscio tanto intrattabile quanto imprevedibile. In questo filone, che andrebbe propriamente detto *postgender studies* o studi del dopogenere, la sessualità non è la tipologia dei possibili comportamenti sessuali e delle posizioni scelte di volta in volta dall'individuo: l'inconscio rimane in ombra, è un concetto inerte che non tempera la fiducia nel diritto alla felicità sancito dalla costituzione americana e non intacca la mitologia del *self-made man*, qui riproposta nella figura dell'individuo che da sé si fa *transgender*, come la/il protagonista del popolare romanzo autobiografico di *Leslie Feinberg*, varcando i confini del sesso biologico femminile senza però approdare alla riva dell'altro sesso biologico o del genere maschile". (59)

Che le cose non siano poi così semplici lo racconta *Camaiti Horstet* stessa, riferendosi alla figura che presta il nome al *transgender*. Questa persona non desidera un'identità relativa e dinamica, ma solida ed essenziale, come sembra poterla garantire soltanto un corpo. E una volta conquistata l'identità desiderata è destinata a vederla ogni giorno rimessa in discussione. Il-la transessuale non transita infatti da un'immagine all'altra, ma da un corpo all'altro con sofferenze e fatica, contraddicendo sia l'essenzialismo sia le facili trasfigurazioni della letteratura.

2 t - Girare la pagina per leggere la soluzione dell'enigma

I ripensamenti e le contraddizioni, la coazione a ripetere e le oscillazioni che hanno caratterizzato la vicenda recente del femminismo dicono con sufficiente chiarezza che bisogna ora girare pagina. E gira-

uguaglianza è estremamente rivoluzionario per quanto riguarda gli uomini e, allo stesso tempo, è radicalmente conservatore per quanto riguarda le donne". E perché? Perché - dice *Cavarero* - l'uguaglianza è un principio maschile e naturalmente non si può darle torto. Dato il ruolo avuto dagli uomini nella tradizione simbolica, schemi, paradigmi, principi, concetti ecc. sono necessariamente maschili: se si vuole evitare il maschile, l'unico mezzo certo è il silenzio. Per altro anche il soggetto è maschile; ciò non toglie che il problema teorico e pratico su cui da sempre il femminismo in modi diversi si arrabatta sia proprio quello del soggetto, della soggettività individuale e collettiva delle donne.

Cavarero spiega poi con argomenti in gran parte condivisibili che l'uguaglianza è formale e non sostanziale. L'affermazione di uguaglianza per le donne lascia intoccata e rafforza la distinzione tra sfera pubblica maschile e sfera domestica femminile; non cambia un ordine simbolico che rappresenta le donne domestiche piuttosto che politiche, né i vecchi stereotipi dell'economia binaria. Naturalmente *Cavarero* fa discorsi più interessanti e complessi, come tutte le donne di cui siamo costrette a parlare con logica (appunto) da sussidiario di scuola dell'obbligo o da bigino. Il senso di fondo del discorso comunque è che gli illuminati tempi moderni sono ancora tempi difficili per le donne, perché il loro movimento è stato catturato nel paradosso che informa la logica del principio ugualitario.

Non è ben chiaro che cosa *Cavarero* intenda dire, quando sostiene che l'affermazione di uguaglianza rafforza la distinzione tra le due sfere perché, se i fatti e la storia contano qualcosa, l'uguaglianza anche solo giuridica ha consentito alle donne l'accesso agli studi, al lavoro socializzato, alla maggiore età e in genere ai luoghi della sfera pubblica che comunque ha ridotto per le donne la distanza tra i due mondi, sia pure al prezzo della schizofrenia. Ma l'obiezione importante è un'altra: la critica dell'uguaglianza formale non vale solo per le donne, ma anche per soggetti maschili, per i quali *Cavarero* ne ammette invece l'uso rivoluzionario.

Anche per il proletariato, quando entra sulla scena politica a rivendicare la realizzazione dell'uguaglianza, l'*égalité* della rivoluzione francese è formale e non sostanziale. Dietro l'astrazione dei cittadini uguali davanti alla legge, si celano le concrete differenze di classe, che rendono i cittadini profondamente disuguali. L'uguaglianza comincia a essere meno astratta per il proletariato, quando anche il suo corpo è implicato e diventa meno magro, meno affamato e meno stanco. Anche per le donne c'è una questione aperta di uguaglianza sostanziale.

Tuttavia anche nel caso della rinnovata critica di *Cavarero* all'uguaglianza, vale ciò che vale per gran parte delle teoriche della differenza: basta solo attendere qualche pagina l'autoconfutazione.

Quale termine usa infatti *Adriana Cavarero*, quando vuole definire l'alternativa all'uguaglianza formale? Usa ancora il termine uguaglianza, cambiando solo l'aggettivo che lo accompagna, a testimonianza del fatto elementare che con tutti i suoi limiti, i suoi fallimenti, le sue ambiguità non c'è per ora altro modo per rappresentare l'aspirazione alla giustizia nel regno dell'*homo hyerarchicus*.

Sarebbe meglio, invece di ostinarsi a difendere i vecchi errori, porsi oggi altre e diverse domande. Per esempio, perché il femminismo è rimasto intrappolato nel paradosso non dell'uguaglianza, ma dell'alternanza tra *saming* e *othering*; se la tendenza a ricadervi è frutto di errori teorici o è semplicemente il riflesso di una situazione obiettiva, che non si risolve con qualche espediente letterario. E infine che cosa significhi per le donne uguaglianza sostanziale sul piano pratico e teorico.

2 s - Passing, transgender, postgender: morte della differenza?

Negli anni Novanta gli esiti della vicenda jugoslava dissolvono ogni residua possibilità di un uso progressivo del paradigma della differenza.

L'autenticità, l'irriducibile differenza, la ricerca del nucleo incontaminato rivelano la loro parentela con i discorsi razzisti e la tendenza a ritorcersi contro gli stessi/le stesse che li costruiscono al fine di orientare l'agire politico di soggetti di liberazione.

Si diffonde per un po' la moda effimera del transgender, una sorta di gioco intellettuale che consiste nel teorizzare il passaggio da un'identità all'altra, l'alternarsi di appartenenza e non appartenenza, la fuga dalle gabbie identitarie.

Il libro di *Anna Camaini Horstet*, *Passing*, prende il nome da una novella della scrittrice americana *Nella Larsen*, protagonista insieme ad altri intellettua-

PER UN ALTRO FEMMINISMO

3 a - La teoria femminista: la timida ricomparsa del soggetto, il parametro scientifico del genere, il clero femminista e la deriva accademica

Abbiamo scritto all'inizio di questo lavoro, indicando le tracce di una possibile ricerca, che il femminismo è tre cose, oltre che una parola del linguaggio quotidiano dai significati mutevoli. È il complesso dei discorsi, delle analisi, delle filosofie ecc. che ha orientato (e talvolta anche disorientato) l'agire politico delle donne per le donne. È un movimento politico articolato in differenziatissimi movimenti, frammenti e sedimenti organizzativi. È "il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente", cioè l'insieme delle dinamiche sociali e delle aspirazioni individuali che continuano ancora oggi a mutare la condizione e l'inconscio delle donne, l'immagine che esse hanno di se stesse e il loro rapporto con gli uomini. Questo insieme, che in astratto costituisce una soggettività politica capace di incidere sulla realtà, in concreto si è saldato solo in alcune occasioni storiche, quando una situazione obiettiva, una crisi radicale delle relazioni di potere, ha reso meno difficile per le donne costituirsi in soggetto.

La pretesa di costruire una soggettività politica femminista, in grado di resistere alle tendenze politiche regressive della mondializzazione liberista, sarebbe pio desiderio, se gli elementi del composto chimico che dovrebbero costituirlo non fossero vivi e attivi, visibili e auscultabili.

La politica delle donne dispone in primo luogo di una teoria sovrabbondante, complessa, talvolta di notevole valore. Anzi fino a qualche anno fa il femminismo poteva apparire un alieno dal cranio ipertrofico e dagli arti gracilissimi e incapaci di svolgere la loro funzione. Anche se alcune cose sono per fortuna cambiate, ancora oggi c'è comunque un'evidente sproporzione tra la testa e il corpo.

Dal "femminismo delle docenti universitarie", come è stato chiamato per analogia con la formula "marxismo dei professori universitari", utilizzato alla metà degli anni Sessanta per salutare il ritorno alla prassi rivoluzionaria di Guevara, vanno valutati in primo luogo gli aspetti progressivi e fecondi.

A partire dal XIX secolo il processo, come sempre lungo e disseminato di ostacoli, di conquista dell'istruzione da parte delle donne ha cominciato a minare il monopolio maschile di produzione e controllo della tradizione simbolica. Il livello culturale delle intellettuali organiche del genere femminile è stato in larga misura il riflesso della difficile conquista di un territorio straniero e nemico e ancora agli inizi del XX secolo l'élite intellettuale femminista era costituita soprattutto da istitutrici. La posizione delle donne nella cultura ha fatto a lungo del femminismo un'ideologia fragile, un pensiero costituzionalmente debole, poco attraente per donne con più robusti appetiti culturali, come per esempio *Rosa Luxemburg*, al femminismo non ostile ma indifferente.

Per quanto la fragilità delle costruzioni intellettuali non abbia impedito l'esistenza di straordinarie intuizioni, critiche pertinenti e personalità del valore di *Virginia Woolf* e *Simone de Beauvoir*, la costituzione del femminismo in teoria ha dovuto attendere i "tempi delle donne", cioè i tempi di resistenza della sfera pubblica alla presenza delle donne.

Gli studi femministi non hanno nulla a che fare con il pensiero femminile, la scrittura femminile, il linguaggio femminile che sono miti da subcultura o ipotesi epistemologiche ancora troppo vaghe. Essi hanno piuttosto introdotto nelle scienze umane un angolo di visuale, un modo di guardare la società che

re pagina significa due cose: smettere di utilizzare la differenza come paradigma politico; non dimenticare che la differenza esiste e considerarla quindi un problema aperto sul piano pratico e teorico.

Questo vuol dire che la differenza non può essere valorizzata perché o incastra la donna nei suoi ruoli tradizionali o idealizza la marginalità e l'esclusione, da cui dipendono le limitate capacità delle donne di essere soggetti.

Alla domanda se la differenza è un handicap o una risorsa non si può dare una risposta univoca. La differenza ha rappresentato una risorsa grandissima per la specie umana. La donna è come il maiale di cui non si getta via nulla e con cui si fa di tutto, dai prosciutti agli spazzolini da denti. Delle donne nel corso della vicenda umana sono stati utilizzati la sessualità e le capacità riproduttive, la forza lavoro e lo spirito di adattamento, l'attitudine indotta al sacrificio e il talento acrobatico, l'impegno nei compiti domestici e il ruolo nel mercato del lavoro, la castità e la lussuria... Sarebbe giusto che le donne diventassero ora un po' più avare delle loro risorse e ne riservassero una quantità maggiore a se stesse.

Quanto alle risorse latenti nelle differenze di pensiero, dovrebbe ora essere chiaro in quali incerti mari ancora navighi la ricerca su questo tema. Una cosa di cui non sappiamo che cosa sia (vedi *Fox-Keller*) difficilmente può rappresentare una risorsa e tanto meno un riferimento della politica.

Per giunta tutte le volte che evochiamo una differenza sconosciuta e invisibile, per una questione di pura omonimia si presenta all'appello quella conosciuta e visibile, perché l'altra è trattenuta nel corpo della donna, per un tempo troppo lungo assente dalla tradizione simbolica.

La differenza di pensiero può anche essere per ora un nodo problematico insolubile. Se è vero che il pensiero porta le tracce della nostra sessualità, se ne può anche dedurre che la cultura sia una foresta pietrificata di segni e di simboli legati alle esperienze del corpo maschile, tanto più indecifrabili quanto più astratti, formalizzati e strutturati.

Ma per una donna che voglia studiare fisica nucleare (per esempio) esistono altenative a un apprendimento che deve essere necessariamente anche interiorizzazione di quei segni e di quei simboli?

La questione potrebbe avere risvolti concreti sul piano dell'uguaglianza sostanziale perché è normale avere maggiori difficoltà, quando si deve parlare una lingua straniera. Oppure potrebbe sussistere solo come ricaduta teorica di un presupposto ideologico. La ricerca del nucleo autentico femminile del pensiero delle donne si spiega con l'antefatto della *negritude* e della sua storia, ma ha poco senso nella realtà in cui il pensiero sembra essere profondamente *meticcio*, mescolanza delle tracce della più diversa provenienza, per cui lo stesso pensiero maschile è già condizionato da quello femminile, pure così a lungo assente dalla cultura. Quando alla fine del XVIII secolo i filosofi tedeschi costruiscono l'immaginario nucleo autentico della cultura nazionale da contrapporre a quella francese, la loro prima operazione consiste nell'occultamento di tutto ciò che la cultura tedesca deve alla Francia.

Che cosa poi si possa fare in concreto per l'affermazione della differenza femminile non è ben chiaro. In politica la cooptazione delle donne è possibile, anche se restano dubbi sulla sua utilità; nei ranghi più alti della scienza l'operazione evidentemente non avrebbe alcun senso.

D'altra parte se è vero che la differenza non può essere valorizzata e usata come paradigma politico, non può essere nemmeno ignorata. Allo stato attuale delle cose, per quel che ne sappiamo, la differenza va in larga misura superata, sia imponendo agli uomini di assumere compiti riservati tradizionalmente alle donne e atteggiamenti che si sono sviluppati soprattutto sul versante femminile, sia liberando le donne dai suoi aspetti gerarchici e normativi.

Per questo tuttavia la differenza deve essere riconosciuta, vista, nominata, individuata, descritta, non obliterata e dimenticata. In politica non dimenticare la differenza significa tenere conto che le condizioni di esistenza delle donne sono diverse da quelle degli uomini e che non basta inserire nei programmi propositi che ne rappresentino i bisogni, se non c'è un soggetto in carne e ossa che se ne faccia carico, li riformuli, li corregga, li trasformi, li adegui. In breve ne abbia cura. Un soggetto può esistere come soggetto se è presente con la propria esistenza, cioè con la propria diversità, per superarne gli aspetti più ingiusti e più scomodi.

alle politiche della sua rappresentazione" (*il Manifesto*, 31 maggio 1991).

La deriva accademica ha coinvolto anche donne delle organizzazioni politiche della sinistra, che è diventata per alcuni anni luogo di discussioni, corsi, convegni ecc. senza alcun seguito di rapporto con la realtà sociale. Questa vicenda ha avuto il risvolto positivo di avvicinare un'area più ampia di donne ai temi del dibattito teorico. Il rovescio della medaglia sono stati la superficialità, i bla-bla, la pretesa di rileggere il mondo a partire da livelli talvolta assai bassi di cultura e di comprensione, la convinzione che basti essere donne per dire cose profonde e differenti.

Per le donne come per gli uomini la teoria è invece cosa dura e difficile, che quasi sempre richiede un'intera vita di immersione nella carta scritta. Al femminismo politico non si chiede questo. Si chiede una pratica capace di modificare la realtà a vantaggio del genere femminile e si chiede di orientare la pratica con la non facile tematizzazione politica di teorie spesso elaborate da altre.

3 b - La natura umana

Il dibattito femminista, come ogni dibattito teorico, poggia su una tradizione, un complesso di convinzioni e di ipotesi implicite, necessariamente non riverificate in ogni discussione, ma che a lungo andare immettono i dialoghi in circoli viziosi, determinati dall'esigenza non tematizzata di cominciare a dubitare proprio dei presupposti comuni. Se la teoria femminista continuamente si accosta al tema del soggetto sessuato per ritrarsi poi spaventata, è perché resta irrisolta una questione di fondo. La questione non risolta è quella legata ai postumi teorici di un'antica querelle, che non avrebbe senso porre oggi negli stessi termini, cioè quella del rapporto tra natura e cultura.

Dal momento che le donne sono state inchiodate alla natura dalle vicende del loro apparato sessuale, dalle innumerevoli gravidanze e dai difficili parti; dal momento che ogni imposizione e discriminazione è stata giustificata dalla natura, il femminismo ha fatto più spesso appello alla cultura e ha teorizzato il genere (ma anche il sesso) come costruzione, ideologia, nome, norma, citazione, discorso ecc.

Questa reazione che nasce con il femminismo stesso, anche se poi si articola secondo i diversi moduli delle culture di volta in volta egemoni, è stata particolarmente utile per due comprensibili ragioni: prima di tutto perché è in larga misura vero che il genere è una costruzione culturale, un complesso di norme e l'ideologia della relazione di potere; in secondo luogo perché si è trattato di un espediente politico senza alternative nei sistemi di giudizi e pregiudizi sul mondo, al cui interno la teoria femminista è stata elaborata.

Tuttavia è oggi evidente che questo atteggiamento ostacola sul piano teorico la rappresentazione di un soggetto sessuato e ha implicazioni concrete sulla possibilità di realizzare un'uguaglianza sostanziale e non astratta per le donne.

Bisognerà anche ammettere che gli esperimenti realizzati a partire dagli anni Settanta non hanno avuto esiti felici e spiegano la reazione uguale e contraria che ha fatto di nuovo sparire il sesso dal genere.

La questione di fondo non risolta per un genere che ha ancora problemi di "trascendenza", per dirla con *Simone de Beauvoir* e *Carla Lonzi*, è quello della possibilità di pensare se stesso in modo dinamico. Sono le immagini deterministiche dell'essere umano a mettere in fuga le teoriche femministe, quando queste si sentono responsabili degli effetti pratici delle proprie elucubrazioni nei confronti delle altre donne e non si limitano a svolgere il ruolo di sciamane alla moda.

Il tessuto della cultura della seconda metà del XX secolo è stato caratterizzato da una trama fortemente deterministica (il determinismo può essere anche culturale), legata in parte alla natura dei saperi che le hanno dato l'impronta, in parte a una loro rielaborazione specifica. Il problema teorico posto ma non risolto da un complesso di saperi è quello del rapporto tra il corpo e il modo di essere e di agire. Alcuni etologi per esempio hanno cercato di comprendere le leggi dell'organizzazione sociale umana, osservando la vita degli animali e confrontando poi il modo in cui ogni specie realizza gli scopi che sono comuni a tutte, cioè vivere e riprodursi. L'interesse dell'accostamento consiste nel vedere come ciascuna risolve i problemi di sicurezza, nutrimento, riproduzione in funzione non solo dell'ambiente ma anche delle sue caratteristiche fisiche. Il corpo diventa così il nuovo parametro che spiega la varietà della società animali in relazione alle differenze corporali tra le specie.

È possibile pensare un essere umano che sia, come gli altri esseri viventi, di natura e nello stesso tempo suscettibile di profonde trasformazioni? È possibile se si tiene conto che in ogni specie c'è una parte variabi-

mette a fuoco il rapporto tra donne e uomini con le sue implicazioni sul modo di vivere e di percepirsi degli uni e degli altri.

Al di là dell'utilità che può avere per il movimento delle donne, la teoria femminista fornisce a tutte e a tutti alcuni mezzi per comprendere il mondo, che non sono reperibili altrove. Prima di tutto come il marxismo ha comportato la costituzione di un parametro scientifico, quello di classe, così il femminismo ha costituito e utilizzato il parametro di genere. È evidente che si può fare uso dell'uno e dell'altro nello stesso tempo per comprendere la logica delle relazioni umane e le possibilità di trasformarle.

Affrontare l'economia politica o la sociologia utilizzando il genere significa (per esempio) spiegarsi la funzione sociale e lo spessore del lavoro di riproduzione, cioè del lavoro domestico in larga misura non retribuito svolto dalle donne; oppure comprendere il ruolo che esse svolgono nei cosiddetti lavori atipici e nell'esercito di riserva. Nello stesso tempo aver chiaro che economia politica e sociologia descrivono, ma solo in parte spiegano (e quindi non indicano soluzioni) fenomeni che hanno ragioni psicologiche, culturali e simboliche.

L'aspetto per noi più interessante della teoria femminista è la riflessione che si è sviluppata intorno al tema del soggetto e che indirettamente può anche contribuire a spiegare la crisi di soggettività da cui il movimento operaio è stato investito e in una certa misura disfatto.

Si è già accennato alla situazione paradossale in cui si è trovato il femminismo negli ultimi decenni del XX secolo. Rinato dall'esigenza di costruzione di una soggettività politica autonoma, si è trovato a dover affrontare il compito sul piano della riflessione teorica con una cultura accademica che ha rappresentato e idealizzato come progressisti ed eversivi i fenomeni di frammentazione e decomposizione sociale e politica. Si può dire scherzosamente che gli uomini hanno giocato l'ultimo tiro mancino alle donne eliminando, decostruendo, riducendo a brandelli e sparpagliando il soggetto, proprio nel momento in cui queste esprimevano più fortemente che mai nella loro storia politica il bisogno di rappresentarlo.

Inevitabilmente gran parte del femminismo accademico ha seguito le mode culturali e non avrebbe potuto essere diversamente dal momento che l'ingresso nella casta baronale avviene dappertutto per cooptazione e quasi sempre i maestri scelgono le discepole a loro immagine e somiglianza. Tuttavia proprio da questo lavoro impossibile di ricerca del soggetto tra le sue macerie il femminismo ha pazientemente cominciato a ricostruire ciò che era andato distrutto.

Nessuna corrente del femminismo, sia chiaro, ha elaborato una nuova teoria della soggettività a cui le sinistre possano attingere e vivere felici, almeno nella carta scritta. Tuttavia alcuni eventi pratici e teorici, tra i quali non c'è nesso di causa ed effetto ma di contiguità, indicano che le donne sono forse un po' più avanti nello sforzo di rimettere insieme i brandelli di Orfeo.

Il risvolto negativo del femminismo accademico è che esso, per la contemporanea crisi della politica, ha prodotto (e teorizzato) una sorta di ipertrofia letteraria ai danni dell'agire. L'identità stessa del femminismo appare oggi trasformata in un modello di rapporto magistrale che replica la relazione docenti-discenti e il cui fine è l'apprendimento di chi ascolta, senza altre conseguenze che la crescita del suo senso di sé e delle sue conoscenze. Negli anni Settanta le "politiche", cioè le femministe di organizzazioni politiche e sindacali, avevano a loro modo resistito al tentativo di trasformare la politica delle donne in terapia analitica. Nei decenni successivi quella qualità di resistenza è venuta meno per la crisi di prospettive e di punti di riferimento e lo stesso femminismo delle donne di sinistra è stato spesso assimilato alle forme di vita del femminismo accademico.

All'inizio degli anni Novanta *Françoise Collin* in un numero del *cahiers du GRIF* denunciava il rischio che la comunità politica delle donne si riducesse alla comunità delle intellettuali e la comunità delle intellettuali a quella delle ricercatrici femministe, elevate al rango di clero. (60) Si tratta di un clero in cui non mancano le santone e le guru alla ricerca di pubblico e di successi editoriali, a cui hanno aperto la via le lotte delle donne, ma che non smettono di esecrare la politica e le preoccupazioni femminili per la politica come omologazione al maschile. "Ciò che deve essere fatto è stato rimpiazzato da ciò che io sono - dice *Jenny Bourne* (citata da *Diana Fuss Femminism, Nature and Difference*). La politica ha ceduto il passo alla politica culturale. Il mondo materiale si è trasformato nel metafisico". E *Sheyla Benhabile*: "Ciò che a me, tuttavia, sembra realmente problematico in questo momento più che la contemporanea *querelles de femmes* è la perdita da parte della teoria femminista di una seria critica sociale e politica. Il femminismo contemporaneo ha spostato la sua attenzione dall'analisi sociale all'analisi del discorso, dal potere stesso

sul lesbismo come diniego della castrazione e feticismo femminile, nello stesso tempo teoricamente credibile e politicamente utile.

Ma la parte più interessante della sua ricerca riguarda il tema della soggettività, del soggetto, di qualsiasi tipo di soggetto.

È interessante in primo luogo che, pur essendo la sua cultura sovraccarica di riferimenti alla *French Teory* (ma alla sua parte più originale, cioè soprattutto a Foucault), il tentativo più riuscito di affrontare la questione del soggetto si realizzi almeno in parte con altra strumentazione teorica, cioè con la semiotica di Peirce e con la rilettura di Freud fatta dal neofreudiano Laplanche.

Per quanto sia difficile elaborre un concetto di soggetto donna (dice *de Lauretis*), si tratta di una necessità vitale della teoria. Ma come farlo senza cadere nelle solite trappole logiche del dilemma di sempre?

Se infatti si priva la soggettività del genere il femminismo perde la sua ragione di esistere; se si definisce il soggetto in base al genere, articolando la soggettività femminile in uno spazio chiaramente distinto da quello della soggettività maschile, si viene catturate in una contrapposizione dicotomica governata da un discorso misogino.

Alla domanda chi o che cosa è una donna? *de Lauretis* dà una risposta che sarebbe piaciuta a *de Beauvoir*, anche se *de Beauvoir* non piace a *de Lauretis* perché ormai troppa acqua, anzi troppa psicoanalisi è passata sotto i ponti. Non dice infatti che cosa è una donna, ma come si costruisce una donna; non dice che cosa è un soggetto, ma come si costruisce un soggetto.

Un soggetto è il prodotto dell'esperienza e l'esperienza è il processo attraverso il quale si costruisce la soggettività per tutti gli esseri sociali, che sono così collocati nella realtà e avvertono come soggettive relazioni storiche e sociali.

Anche Ernest Mandel, una trentina d'anni fa, aveva sostenuto che il soggetto di classe è il prodotto dell'esperienza, ma il soggetto di *de Lauretis* non è quello di Mandel, è il soggetto postfreudiano diviso tra il conscio e l'inconscio.

E questo non trascurabile particolare rende complicato parlarne con logica unitaria, soprattutto se non si vuole rinunciare alla divisione, che significherebbe poi rinunciare all'inconscio, cioè alla via per cui passano e si trasmettono le norme dell'ordine patriarcale. Lo strumento capace di operare la ricucitura è per *de Lauretis* la semiotica di Peirce, matematico e filosofo statunitense, vissuto tra il 1839 e il 1914, che tentò di ricondurre la logica a una teoria dei segni. La semiotica è lo studio della varietà delle semiosi possibili e il processo semiosico è la dinamica attraverso la quale si collegano il discorso e la realtà, il segno e l'oggetto empirico a cui il segno si riferisce; è il modo in cui un oggetto o un evento del mondo esterno entrano a far parte del mondo interno, vengono interpretati, restano nella memoria, creano abitudini, aspettative e disposizione all'agire.

La semiosi specifica il nesso complesso di effetti reciprocamente costituiti tra soggetto e realtà sociale, che comporta per il soggetto una continua modificazione della coscienza.

Spiegare attraverso quali meccanismi un soggetto o un evento si trasformino in rappresentazioni mentali sarebbe troppo lungo e del resto i testi di *de Lauretis* si trovano facilmente in biblioteca e in libreria (*Sui generis* 99-130; *Pratica d'amore* 275-294; *Soggetti eccentrici* 119-134).

Interessa qui che secondo l'autrice la semiosi può riguardare anche i fenomeni inconsci, per quanto l'inconscio sia del tutto assente dal pensiero di Peirce; quando, per esempio Laplanche riarticola il concetto freudiano di pulsione, fa notare *de Lauretis*, sembra appunto descrivere un processo semiosico: anche "la sessualità si configura in un processo semiosico nel quale il desiderio del soggetto è il risultato di una serie di effetti di significato (interpretanti consci o inconsci) condizionati a una storia personale e sociale; dove per storia intendo le particolari configurazioni dei discorsi, delle rappresentazioni e delle pratiche familiari e istituzionali in senso lato, culturali e subculturali, pubbliche e private che il soggetto attraversa e che attraversano il soggetto, a seconda delle contingenze di ciascun esistere nel mondo".

Tirando la coperta in modo che copra sia la testa sia i piedi (anzi il sesso), ma senza tracciare facili parallelismi tra Peirce e Freud, *de Lauretis* dà alla nozione di esperienza lo spessore di una vita e di un corpo, delle fantasie infantili e di quelle dell'età adulta, delle pulsioni e della realtà storica.

La soggettività non è perciò un dato dell'essere, ma una costruzione in corso: l'esperienza che la costituisce è un complesso di abitudini derivanti dall'interazione semiotica tra mondo interno e mondo esterno, cioè dal continuo coinvolgimento del soggetto con le sue personali vicende e con le vicende del suo corpo nella dimensione sociale.

le di vissuto: più una specie è evoluta più l'innato è corretto dal vissuto e questo non vale solo nel rapporto tra l'umanità e il mondo animale, ma nel mondo animale stesso in cui esiste una gerarchia nelle capacità di apprendimento che sono, in modo rudimentale, culture. Gli animali dispongono di una libertà di agire variabile; più ampio e vario è l'arco delle reazioni possibili più grande è nel suo comportamento la parte che ha la cultura.

Il ruolo del vissuto ha a che fare con le capacità di adattamento, perché è evidente che più le reazioni agli stimoli sono automatiche, minori sono le capacità di adattarsi ai cambiamenti dell'ambiente.

Claude Alzon racconta di certi insetti che si dispongono in modo da imitare un fiore che cresce nel loro stesso ambiente per ingannare gli uccelli di cui sono il pasto preferito. Ma quando la vegetazione cambia gli sprovveduti sono destinati a una triste fine, perché gli uccelli si accorgono del giochetto che essi continuano a ripetere anche quando non sarebbe più il caso.

L'umanità al contrario è quasi del tutto sprovvista di automatismi e di comportamenti innati che si sono indeboliti nel corso dell'evoluzione, rendendo necessaria un'educazione lunga e complessa. L'arco delle sue reazioni è perciò estremamente variabile; essa è capace di atti di straordinaria generosità e di incredibile ferocia, di follia e di ingegno, di creatività e di demenza. Nessun termine come quello di uomo evoca una così vasta gamma di identità e di attributi; non così il termine donna, che si lega invece ad attributi positivi o negativi, validi per una donna e per tutte le donne.

È anche per questo che l'immagine della donna virtuosa, che è possibile costruire solo riferendosi al suo ruolo materno, è meno lusinghiera di quel che sembra, sottintende ad un mandato biologico più forte e condizionante di quello che preme sull'uomo.

Il matematico von Newmann indica le conseguenze di questa libertà della specie (della specie nel suo complesso, ovviamente, e non del singolo o della singola). La categoria stessa di errore non è pensabile per esseri rigidamente determinati, ma diventa possibile in presenza di una piccola o di una grande libertà. Nel caso dell'umanità l'ampiezza delle possibilità di scelta produce un'ampiezza direttamente proporzionale delle possibilità di errore e quindi una crescita progressiva del disordine. Il paradosso per cui una specie ordinatrice come l'umanità ha creato tanto disordine da mettere a repentaglio la sua stessa sopravvivenza, è solo apparente perché la diversità delle scelte implica una diversità degli sforzi ordinatori, la cui risultante è imprevedibile e dunque non ordinata.

Inoltre, dicono i teorici dell'umanità come *specie per natura di cultura*, noi siamo esseri prematuri per eccellenza, come dimostra anche il fatto che il cervello di un bambino è il 23 per cento del peso che avrà, una volta compiuta la sua crescita, contro il 70 per cento di un piccolo scimpanzé. Citando Clifford Geertz, Remotti sostiene la tesi dell'incompletezza biologica dell'essere umano, che si completa attraverso la cultura; il cervello stesso non sarebbe "fattore, condizione o causa efficiente della cultura" ma anche il suo prodotto.

Questa tesi ha pure un'altra implicazione, cioè quella della natura sociale del pensiero e delle emozioni. "Non solo in antropologia, ma anche in altre scienze umane (come la psicoanalisi, la linguistica, la sociologia) tende a imporsi sempre più l'idea secondo cui gli esseri umani non possono essere intesi come entità isolate che soltanto successivamente, e per così dire gradatamente, scoprono la vita sociale (con i suoi vantaggi e i suoi ostacoli)... I legami sociali non risultano perciò aggiuntivi, ma immediatamente essenziali e decisivi...". (61)

In questo modo una parte consistente della soggettività si sposta dalla persona all'ambiente, al contesto storico e culturale, alla società in cui ciascuno-a vive, anche se non è riducibile a queste dimensioni soltanto.

3 c - La soggettività: un cantiere di lavoro sempre in corso

Il lavoro teorico di *Teresa de Lauretis* è sottovalutato in Italia per più di una ragione. Non gli giovano paradossalmente proprio gli aspetti che lo rendono più apprezzabile, cioè il rigore intellettuale, la scientificità, la complessità. Non gli giova la prudenza di un approccio che avanza ipotesi senza anticipare conclusioni teoricamente non mature e quindi non traducibili in formule di facile consumo.

Non gli giova l'essere stato rubricato sotto la voce di teoria lesbica, qui da noi altro rispetto al femminismo vero e proprio.

De Lauretis ha effettivamente elaborato un'ipotesi

anche il solito, impagabile risvolto tattico. Ma sul novanta per cento della superficie terrestre accadono cose tali alle donne, che rendono la parola in sé forse un po' enfatica ma non inopportuna. E se è entrata comunque in disuso non è per i cambiamenti della vita delle donne, ma perché nessun soggetto di adeguata forza parla più la sua lingua.

Certamente la condizione femminile può essere interpretata e chiamata in modi diversi: dire oppressione significa infatti adottare un punto di vista che si è costituito nella storia attraverso complessi processi culturali, anche se non è vero che l'oppressione è solo un prodotto del linguaggio, che ha invece tradotto in cultura i gemiti e le sofferenze di coloro che avevano voce troppo flebile per farsi sentire. La nozione di oppressione non è vecchia, è nuovissima ed è una conquista della civiltà che rischia di andare persa nel coro di voci femminili dissonanti che ha caratterizzato la fine del XX secolo. La nozione di oppressione non è esisita nelle società in cui ridurre in schiavitù i nemici sconfitti, disporre della loro vita, sfruttarne il lavoro, usarli come oggetti sessuali è stato considerato un diritto e una legge di natura. E non è esistita nemmeno dove è stata mascherata dalla minorità o non umanità delle oppresse o degli oppressi.

La nozione di oppressione non è stata mai adottata dagli oppressori: mai alcun colonialismo ha chiamato oppressione il suo rapporto con i paesi colonizzati; mai alcuna ideologia patriarcale ha chiamato oppressione la relazione tra donne e uomini; mai alcun padrone ha chiamato oppressione e sfruttamento le differenze di classe.

La nozione di oppressione contiene al proprio interno già un giudizio di valore, una posizione etica, un rifiuto del rapporto di cui si parla; nessuna e nessuno può dirsi oppressa/o, se non è in qualche modo già un po' libera/o, perché nel dirlo rifiuta i discorsi e le ideologie che sempre celano le prepotenze, quando esse assumono una dimensione sociale collettiva.

Oppressa per altro non vuol dire depressa o cretina. Il genere femminile è ancora oppresso, sia pure in modi assai diversi tra loro perché vive all'interno del sistema, il sistema di sesso-genere, che lo mette in condizione di svantaggio e che come altri rapporti di potere non è stato ancora spezzato.

L'attuale situazione di paradigmi perduti può anche essere vista come una liberazione dalle ideologie, ma le implicazioni concrete della liberazione dalla liberazione, di una rivoluzione che consiste nella rinuncia alle rivoluzioni, devono essere almeno chiare. L'implicazione principale è una sostanzale accettazione dell'esistente, ritocco più o ritocco meno, perché quando soggetto collettivi si muovono per cambiare in qualcosa la loro condizione si riconoscono necessariamente in parole comuni, in miti operativi, narrazioni, ideologie o come ciascuna preferisce chiamarli. Noi preferiamo distinguere tra due nozioni: le narrazioni, le ideologie da una parte; le forme di intellettualizzazione e razionalizzazione dei movimenti collettivi dall'altra.

La differenza tra le une e le alte non è nella verità e nella scientificità, ma nella capacità che ha un discorso di indirizzarti dove tu vuoi andare e non dove altri preferirebbero che tu andassi.

Un paradigma e le parole che lo accompagnano sono utili, quando con l'aiuto della testa le gambe portano dove vogliono il cuore, lo stomaco, il sesso e le budella.

Nuovi paradigmi possono nascere da nuovi problemi e da nuove dinamiche della storia. Il paradigma della differenza nasce tra gli anni Trenta e Sessanta e corrisponde alla *negritude* di Senghor, Fanon e Malcolm X; la sua efficacia è legata alla fase dell'indipendenza, del distacco, della presa di distanze, della separazione. Non è un caso che sia stato ripreso da una *Nouvelle Droite* più sofisticata e che si professa non razzista, ma solo desiderosa del rispetto delle differenze.

Lo spostamento dell'asse della differenza da sinistra a destra deriva dal semplice fatto che si è invertito il movimento dei "dannati della terra", che ora non si distaccano dal centro, ma si dirigono verso il centro, dal Sud al Nord, da Est a Ovest, dalla periferia alla metropoli.

Le grandi migrazioni ci impongono di rielaborare un'etica dell'ospitalità e possono essere affrontate solo in un'ottica di meticciato: mescolarsi, stare insieme, dare e ricevere costumi e cultura. L'irriducibile differenza, l'alterità rivendicata, la valorizzazione della differenza (cioè la valorizzazione di ciò in cui si differisce) non possono portare che al conflitto, al razzismo, alla cristallizzazione dell'arretratezza e degli integralismi.

Nell'ordine dei discorsi analogici il meticciato descriverebbe anche una fase della vicenda femminile. Allo stato attuale delle cose, per il momento e nel futuro prossimo, le donne sembrano più destinate a ricoprire ruoli diversi e identità multiple che a manifestare la trascendenza del nucleo autentico della femminilità.

3 d - PARADIGMI PERDUTI

Il femminismo soffre di una crisi di paradigmi che mutua dalla realtà culturale, a cui nella sua storia non ha mai smesso di fare riferimento, quella del radicalismo politico. La critica postmoderna dei "metaracconti" ne è a suo modo la testimonianza.

I paradigmi non sono eterni, né hanno valore assoluto: racchiudono in un termine, in una formula e nella loro capacità di creare l'immaginario, l'aspirazione dei soggetti politici che li hanno coniati e di quelli che li hanno adottati e adattati a se stessi.

Oggi è difficile legare il femminismo a un paradigma, senza avvertire la sensazione che suoni falso e démodé. Chiunque critichi l'uguaglianza, la liberazione, l'emancipazione, la rivoluzione ecc. ha gioco facile per la semplice ragione che la vicenda storica le ha logorate tutte. Resiste la differenza per le sue capacità descrittive ma, poiché descrive la regressione, soprattutto dopo i conflitti nei Balcani non può più essere un paradigma del radicalismo politico. I paradigmi usati possono essere rovesciati e riutilizzati come i cappotti vecchi: liberazione o rivoluzione sono stati usati dai soggetti più incredibili (la rivoluzione fascista, la liberazione del Nord leghista da Roma...). Solo l'uguaglianza non si lascia rivoltare, poiché sempre e comunque impone che venga riconosciuta la comune appartenenza alla specie umana e gli inalienabili diritti anche dell'immigrata, del nomade, della carcerata e del folle.

Questo non vuol dire che il destino dell'uguaglianza sia migliore degli altri. Più resistente ai rovesciamenti, può tuttavia subire incredibili processi di rarefazione e tornare nel regno dei cieli, da cui la borghesia l'aveva fatta discendere per diventare espressione della sua esigenza di riforme politiche. In epoca di profonde disuguaglianze sociali e soprattutto di valorizzazione della disuguaglianza come fonte di benessere per tutti, l'uguaglianza può ridursi alla livella del principe De Curtis, alla comune esistenza corporea destinata prima o poi ad arrendersi alla morte. Ma a ben vedere, i progressi della scienza potrebbero anche togliere alla morte il suo ruolo di giustizia ultima, garantendo una vita lunghissima o una seconda vita, a chi abbia danaro sufficiente da investire nella speranza della propria resurrezione.

Una straordinaria forza ha avuto il concetto di rivoluzione con le esemplificazioni pedagogiche del 1789, del 1917, delle rivoluzioni in Jugoslavia, in Cina e a Cuba. Intere generazioni hanno potuto spingere molto in avanti la loro immaginazione nel pensare al futuro, mantenendo viva l'idea che in determinate circostanze la realtà può subire un capovolgimento e ciò che stava sotto ritrovarsi sopra. Dopo il crollo dell'URSS, ma per molte di noi anche prima, l'immagine del rovesciamento appare più simile a quello di un meccanismo a molla che riporti gli oggetti rovesciati nella posizione iniziale.

Tra i paradigmi perduti dal femminismo o da una parte del femminismo per la sola ragione di essere stati perduti dagli uomini, c'è anche quello dell'oppressione - liberazione, che è certo analogico ma non più di tutti gli altri e non più della differenza. La parola può generare equivoci e subire rovesciamenti; sembra poco credibile in un mondo (per altro in larga misura immaginario) di donne in carriera e di femminilità trionfante. Lascia poi intendere che ciascun uomo opprima e affligga ciascuna donna, cosa non rispondente a verità e a evidenza, perché è un ordine di significati, sono istituzioni e strutture a creare condizioni di svantaggio per le donne. Tuttavia strutture e istituzioni spessissimo si incarnano in uomini reali.

L'opposizione oppressione-liberazione, che richiama un movimento collettivo simile all'Esodo, è stata tradotta al femminile in una sorta di processo tutto interiore che consiste nel disfare e rifare se stesse; in questa traduzione ancora una volta si riflettono i limiti di capacità delle donne di muoversi collettivamente, cioè di essere soggetto, lo sforzo necessario di essere individuo può risolversi sul piano politico in individualismo per cui ciascuna pensa a sé e Dio pensa a tutte.

L'oppressione è stata un'immagine delle condizioni di esistenza delle donne di grande efficacia, che ha caratterizzato tutti i femminismo indistintamente, fatte salve le recenti eccezioni del femminismo del disincanto e della "gaia rinuncia".

L'oppressione è il termine, l'immagine, il concetto, l'idea che per due secoli o poco meno ha rappresentato il modo in cui le donne vivono il loro rapporto con gli uomini. Da *Abigail Adams* a *Mary Wollstonecraft*, da *Sarah Grimké* a *Simone de Beauvoir* e *Kate Millet*, il femminismo ha sempre parlato del rapporto degli uomini con le donne in termini di oppressione, di tirannia, di *herrschaft*, di dominio. E della reazione femminile come emancipazione, liberazione, rivoluzione o lotta.

Certamente molte cose sono cambiate dai tempi di *Mary* e *Abigail* e nelle proteste femminili traspare

sono secondo sesso, come per la psicoanalisi sono afasiche e mancanti. (62)

L'introduzione del parametro scientifico di genere nell'analisi di una società naturalmente rafforza la possibilità di comprenderne le logiche, in maniera indipendente dalla soluzione delle interminabili diatribe di psicoanaliste e antropologhe, perché il genere ha prima di tutto una funzione descrittiva.

Questa funzione tuttavia è nei suoi effetti assai variabile: se si applica il parametro alla storia come storia delle vicende politiche, militari e diplomatiche si registra un'assenza eloquente ai fini della critica politica, ma certo non destinata a sovvertire ottiche e schemi interpretativi. Se invece il parametro opera su territori caratterizzati da una presenza attiva delle donne, può cambiare radicalmente il panorama che si presenta agli occhi di chi li osserva. Dal punto di vista analitico (se non da quello politico) il genere sovverte anche quando è solo descrittivo, perché c'è un'invisibilità legata all'assenza e un'invisibilità legata all'occultamento spesso involontario, al non vedere effettivo per l'angolo di visuale in cui si trova che per primo ha descritto e spiegato.

Un solo esempio è forse sufficiente. Dagli anni Settanta femministe delle società occidentali insistono sulla necessità di rivedere sociologia ed economia politica alla luce del genere. Alcune di loro, soprattutto francesi, non utilizzano il termine genere che criticano, ma la cosa in sé non è importante.

Il lavoro di riproduzione che le donne svolgono quotidianamente nelle loro case o nei rapporti con le istituzioni (la scuola dei figli, l'ospedale in cui è ricoverato il padre, il carcere che ospita il fratello...). è un elemento fondamentale di comprensione delle dinamiche economiche e sociali. Si può non condividere la rivendicazione che questo lavoro sia calcolato nel *pil* per l'infondatezza della nozione stessa di *pil* o per altri motivi.

Resta il fatto che qualsiasi società si regge sull'incredibile numero di ore non pagate (o nel caso delle casalinghe di professione pagate con il sostentamento, come il lavoro schiavile) garantite dalle donne. Cambiamenti dell'atteggiamento delle donne verso il lavoro domestico incidono sul mercato e cambiamenti del mercato incidono sul lavoro domestico. Negli Stati Uniti la fuga dai fornelli delle donne ha prodotto e moltiplicato le catene del *fast-food*; la diffusione delle catene di *fast-food* ha accelerato la fuga dai fornelli.

La struttura di classe con le sue articolazioni e diversificazioni non si spiega senza il genere: non si spiega il ruolo che le donne hanno avuto nell'esercito di riserva e nei lavori precari, non si spiega l'effetto di femminilizzazione della forza lavoro prodotto oggi dalla globalizzazione liberista.

Applicare il parametro di genere significa rendere visibile e intelleggibile una "condizione femminile" non solo nei suoi aspetti economici e sociali, ma anche in quelli psicologici, perché la subalternità sociale in un contesto specifico si spiega appunto alla luce di quel dato universale che è lo status secondario della donna nella società, in qualsiasi società.

La sua utilità è quindi doppia: serve a capire meglio la società nel suo complesso e a capire meglio quella che si avvia a diventare la metà della forza lavoro ed è comunque la metà della specie.

La rivendicazione di riduzione dell'orario di lavoro (per esempio) non ha per le donne lo stesso significato che per gli uomini, perché può anche tradursi solo in aumento del lavoro domestico, spesso più faticoso di quello per salario o stipendio.

Per l'Italia *Elisabetta Addis* (*Economia e differenza di genere*) in un testo davvero utile ha fornito dati recenti sulla differenza di ore di lavoro tra donne e uomini in calcoli che tengono conto di produzione e riproduzione. Le donne che svolgono lavori retribuiti a tempo pieno sono quelle che lavorano di più in assoluto, giungendo a orari di 65 ore settimanali con punte fino a 80. Oggi la lavoratrice con otto ore di lavoro di fabbrica o di ufficio, marito e prole in tenera età è la marxiana "bestia da soma" e anche quella a cui resta minor tempo per fare politica, organizzarsi e rivendicare qualcosa da qualcuno.

Al di là delle punte di surreale fatica, in quasi tutti i paesi d'Europa le donne dedicano ai lavori quotidiani tempi molto maggiori di quelli degli uomini. E se nella felice Svezia ogni giorno le donne lavorano in casa solo poco più del doppio degli uomini, per l'Italia (16 minuti degli uomini contro le 3 ore delle donne) lasciamo a chi legge il calcolo del moltiplicatore.

La politica tuttavia non può limitarsi a descrivere. Le analisi con il parametro del genere, la reinterpretazione dei fenomeni sociali alla luce del genere dovrebbero servire a elaborare un progetto politico di donne e uomini che non ignori il genere.

Diciamo di donne e uomini non per solidarietà con il proletariato maschile, ma per l'inossidabile convinzione che se le donne rivendicassero un diritto particolare sul modello riveduto e corretto dell'Ancien

3 e - Il genere

Genere, differenza sessuale, identità sessuale possono essere sinonimi o non esserlo affatto. Il modo in cui vengono utilizzati o non utilizzati rileva l'adesione a una scuola di pensiero oppure a un'altra.

La teoria femminista ha costruito la categoria scientifica di genere, ma in modo diverso da quel che comunemente si crede. Lo ha creato prima di tutto senza chiamarlo genere (il termine apparirà solo negli anni Sessanta del XX secolo) quando ha detto alle donne con la voce delle sue intellettuali più lucide: signore, non credete una sola parola di quel che gli uomini dicono su di noi.

Studi serissimi di antropologia, molto tempo dopo, hanno mostrato con ricca documentazione che la diffidenza femminista era del tutto giustificata e aveva intuitivamente fondato la nozione di genere.

Più di un secolo dopo un *California Gender Identity* compie sotto la direzione di Robert Stoller una serie di indagini che dimostrano la vaghezza delle nozioni di maschile e femminile, poggiando sul lavoro di John Money e degli Hampson, convinti già negli anni Cinquanta che il genere sia determinato soprattutto da forze postnatali.

Stoller distingue tra sesso che è biologico e genere che è psicologico e culturale; Money ritiene che del genere sia portatore il linguaggio, che funziona come una sorta di equivalente umano dell'imprinting; Kagin attribuisce ai discorsi sull'identità sessuale la formazione del genere.

La distinzione tra sesso e genere è indispensabile dal punto di vista analitico ed è stato in sé un evento di non poco conto, perché ha infranto la convinzione che ciascun genere sia l'espressione del proprio sesso e ha messo in luce "quanto di fabbricato, costruito, non naturale vi fosse in ciò che fino ad allora era stato chiamato semplicemente sesso e dato per scontato, astorico e immodificabile" (*Maria Nadotti, Sesso e genere*).

Il termine comincia a essere utilizzato nella produzione letteraria femminista nel 1972 (*Ann Oakley, Gender Society*), anche se molte lo attribuiscono a *Gayle Rubin* che nel 1975 in *The Traffic of Women* elabora il concetto di *sex/gender system*. Il lavoro di Rubin, pure importante per la teoria femminista testimonia i problemi di comprensione creati al femminismo dall'adesione alla differenza.

Dopo aver usato nel 1975 sesso e genere come sinonimi, dieci anni dopo in *Thinking sex* propone di distinguere la sessualità dal genere, che è la struttura dell'oppressione sociale.

Teresa de Lauretis spiega che il genere non è la semplice derivazione del sesso anatomico ma anche l'effetto di rappresentazioni visive e discorsive che giungono dalle diverse espressioni culturali (linguaggio, arti, letteratura, religione, filosofia, cinema, media).

Il genere diventa realtà, quando la rappresentazione diventa autorappresentazione, cioè quando l'ideologia realizza i suoi effetti e coinvolge comportamenti e convinzioni di una donna.

Le antropologhe femministe si sono trovate nel definire e nell'interpretare il genere di fronte a problemi simili a quelli di studiose il cui lavoro si fonda piuttosto sulla psicoanalisi. Secondo *Henrietta Moore* vi sarebbero in antropologia due principali filoni di analisi del concetto di genere: quello che lo considera una costruzione simbolica e quello che lo intende piuttosto come relazione sociale.

L'ipotesi della costruzione simbolica ha dovuto misurarsi soprattutto con il problema dell'universalità dell'ideologia espressa in termini sessuati e dell'estrema diversità delle forme in cui l'ideologia si concretizza. Lo status secondario della donna nella società, il carattere gerarchico del genere è un fenomeno panculturale; il modo in cui la gerarchia viene rappresentata e giustificata specifico invece di ciascuna cultura. Proprio la varietà delle rappresentazioni degli uomini e delle donne ha creato l'ipotesi che, se i generi sono indipendenti dai sessi, il genere deve essere a sua volta indipendente dal sesso.

L'ipotesi del genere come relazione sociale lo vede legato piuttosto alle attività degli uomini e delle donne; il genere varierebbe in funzione del suo accesso alle risorse, le condizioni di lavoro e i modi di distribuzione di quel che si produce.

Entrambi gli approcci sono stati criticati ed entrambi contengono elementi di verità, che aiutano almeno a inquadrare i problemi, ma i dilemmi non sono sciolti.

Negli ultimi tempi come reazione all'influenza dello strutturalismo in antropologia, la tendenza è a orientare la ricerca verso gli affari sociali, le pratiche utilizzate nella vita quotidiana, le esperienze e viene dato rilievo a situazioni e contesti circoscritti. Ma la frammentazione della rappresentazione della realtà lascia intatta l'universalità della subordinazione femminile. Anche per l'antropologia insomma le donne

La rivendicazione invece è perfettamente logica e senza alternative.

I diritti individuali contraddicono la tendenza a considerare la donna complemento e appendice dell'uomo. Proudhon respingeva la domanda femminile di uguaglianza con l'argomento che la donna è "absorbée par son mari".

Una logica analoga ripropongono oggi le politiche familistiche con la differenza dell'alibi ideologico della raggiunta uguaglianza; inesistente invece soprattutto per quanto riguarda la divisione dei compiti di riproduzione.

Rifiutando la logica delle politiche familistiche, si rivendicano diritti non per la famiglia in quanto tale ma per le singole persone, al di là delle forme in cui le esistenze si combinano tra loro.

Altra cosa è se si parla dei diritti delle lavoratrici, che sono collettivamente conquistati e fruiti. In questo caso però ci troviamo di fronte a una categoria storica chiaramente definibile (la lavoratrice) e non a una categoria antropologica (la donna), che poi va socialmente ridefinita.

Il femminile come universale

Alcune donne, riprendendo una vecchia tradizione del femminismo radicale, sono contrarie alle tutele con l'argomento non infondato che esse possono contribuire a emarginare ulteriormente le donne, rendendo più difficili le assunzioni.

Questo però avviene quando i rapporti sociali sono sfavorevoli alle classi subalterne; non a caso il fascismo fu il primo e più convinto tutore della maternità.

In situazioni di forza si possono invece imporre forme di assunzione che rendano più difficile o addirittura impediscano di discriminare le donne (vedi la riforma del collocamento degli anni Settanta).

La domanda è allora se gli attuali rapporti sociali debbano essere considerati immodificabili a medio termine o se si debba lavorare per migliorare contemporaneamente rapporti di classe e di genere. Noi optiamo per la seconda ipotesi. Inoltre preferiamo chiamare le tutele diritti, ricordando che in alcuni contesti il rispetto del diritto implica necessariamente la tutela.

Infine tra la logica dei diritti specifici delle donne e la logica dei diritti uguali tagliati sul maschile, proponiamo una terza via, cioè che sia il femminile la misura dei diritti sociali, anche se siamo consapevoli che questa logica non è riproponibile in tutti i campi dell'attività umana.

Con questa ottica proponiamo alla discussione il riconoscimento del diritto non rinunciabile di astensione dal lavoro alla nascita di un figlio/figlia (egualmente in caso di adozione) per la persona che si assume responsabilità genitoriali accanto alla madre e per un periodo equivalente. Con questa ottica siamo contrarie alla nuova normativa europea che abroga il divieto di lavoro notturno per le donne, escludendo solo le madri con figli fino a 6 anni, ma proponiamo che il lavoro notturno sia proibito anche per gli uomini, tranne nei casi eccezionali di lavori in cui è assolutamente indispensabile.

Differenza riducibile e irriducibile

Se è vero che non è utile per le donne la logica dei diritti specifici, delle rivendicazioni specifiche, questo non vuol dire che si debbano rifiutare sempre e comunque riduzioni del tempo di lavoro o monetizzazioni dei compiti di riproduzione.

La doppia giornata di lavoro è una differenza riducibile con i servizi sociali e una pressione culturale e legislativa che imponga agli uomini l'assunzione di responsabilità nei compiti di riproduzione. Per questo non si possono rivendicare diritti che prefigurino un destino di casalinghe a vita. Si può invece chiedere la pensione anticipata per le donne, che semplicemente registra e parzialmente risarcisce un lavoro di riproduzione già fatto.

Infine la differenza irriducibile, che dovrebbe oggi essere al centro della nostra attenzione.

L'indennità di maternità è disciplinata in maniera differente a seconda se la donna è una lavoratrice dipendente, una lavoratrice "pseudo atipica" o non svolge lavoro retribuito. Per le prime è prevista un'indennità di maternità pari all'80% del loro reddito che, a seconda del CCNL, può anche giungere al 100%.

Le seconde, invece, hanno diritto ad una indennità, per i 5 mesi obbligatori, pari al massimo a circa £ 3.500.000 ed infine alle donne che non hanno un lavoro retribuito, sulla base del reddito della famiglia, è riconosciuto, dopo l'iscrizione nell'anagrafe comunale di una figlia o di un figlio, un assegno di £ 200.000 per 5 mensilità a partire dal 01.07.99, che diverrà di £ 300.000 per 5 mensilità dal 1° gennaio del 2000. A quest'ultime in realtà non è concessa alcuna indennità essendo la stessa collegata alla nascita del figlio e quindi connotandosi più come

Régime sarebbero le prime a restarne schiacciate.

Un complesso di diritti sociali, politici, civili che non si rifondi sull'oblio del genere non può dimenticare tuttavia la natura di costruzione e norma del genere, il suo carattere asimmetrico e gerarchico. E deve quindi trovare il modo di tenerne conto e di negarlo nello stesso tempo con criteri legati a un contesto politico e sociale, a un'esperienza, a uno specifico stato di cose.

Quale significato abbia questa preoccupazione apparirà forse più chiaro da un testo pubblicato nel 1999 nel foglio della rete nazionale di ORA! Dei *Frammenti di un discorso programmatico* pubblichiamo la parte che ci sembra più significativa.

Riduzione d'orario, salario sociale e servizi per tutte

La più significativa asimmetria tra l'esistenza maschile e quella femminile è che dappertutto le donne sostengono quasi per intero il lavoro di riproduzione.

La doppia giornata di lavoro resta la differenza più significativa tra donne e uomini. Come sempre la politica delle donne può scegliere: valorizzare la differenza e tessere le lodi della polivalenza femminile; sottolineare la frammentazione della vita delle donne e cercare in qualche modo di superarla.

Ogni analisi e rivendicazione che ignori questa realtà è semplicemente orba perché non vede il peso del lavoro di riproduzione, cioè i compiti di riproduzione psicologica, materiale e sociale degli adulti (maschi), la cura e l'educazione dei figli, la cura degli anziani; i rapporti tra famiglie e istituzioni pubbliche e private che si occupano di riproduzione fisica e sociale (ospedali, scuole ecc.), le attività di consumo quotidiano.

Nelle società industriali più favorevole per le donne si è rivelata la combinazione riduzione d'orario - salario sociale - servizi efficienti e a basso costo. Questa combinazione non è un modello valido per l'eternità e altre soluzioni potranno in futuro rivelarsi più utili. Allo stato attuale delle cose non c'è nulla che sia in grado di sostituirli: terzo settore, flessibilità come specifico femminile, sussidiarietà ecc. sono semplicemente idealizzazioni di una sconfitta sociale che le donne sono le prime a pagare. La riduzione dell'orario di lavoro interessa anche le donne, se è in relazione con le esigenze della loro vita, cioè se è prima di tutto a parità di salario. I differenziali salariali tra uomini e donne sono già altissimi (41,840% nel lavoro dipendente e 65,18% nel lavoro autonomo) e non è accettabile un'ulteriore riduzione dei redditi femminili. Non deve esserci poi intensificazione dei ritmi che per le donne sono già fin troppo affannosi e alla fine la forza e il tempo che mancano sono sempre quelli per se stesse. Infine la riduzione d'orario dovrebbe essere giornaliera e non calcolata su base settimanale o tantomeno annuale.

Un reddito per chi non ha lavoro o transita da un'occupazione all'altra interessa anche le donne, ma anche in questo caso ad alcune condizioni: prima di tutto alla condizione che sia sganciato dal reddito familiare e sia diritto individuale; in secondo luogo che sia salario sociale e non reddito di cittadinanza. Chiamarlo salario sociale vuol dire collegarlo a un lavoro esterno retribuito e quindi prevedere per le donne corsie preferenziali per rientrare al lavoro, corsi di formazione ecc.

Alle donne interessano in modo particolare i servizi, perché la loro offerta di lavoro è elastica rispetto al mercato, cioè sensibile al tempo di lavoro e alla retribuzione, ma anche a opzioni esterne al lavoro stesso, come i sussidi e i servizi. Una donna che trova un'occupazione farà un confronto tra salario o stipendio e costi per la sostituzione del proprio lavoro domestico e per la perdita della condizione di famiglia monoreddito (per esempio, l'accesso a prezzi inferiori ai servizi sociali). Anche per questo l'accesso ai servizi e la loro gratuità dovrebbe rivendicare il potenziamento, lo sviluppo e la riqualificazione di servizi sociali pubblici.

Importante in questo momento è soprattutto la questione degli asili che dovrebbero essere potenziati e sviluppati in modo da rispondere a tutte le donne lavoratrici o disoccupate, precarie o atipiche.

Per quanto questo quadro di rivendicazioni e diritti possa sembrare oggi solo virtuale e le cose vadano nella direzione opposta, avere chiaro il contesto sociale ancora adesso più favorevole alle donne è importante anche per pensare e calibrare lotte di più modesta entità.

Perché le donne rivalutano i diritti individuali

Le donne che nella politica introducono la critica delle relazioni di genere rivendicano spesso diritti individuali. Inutile dire che la cosa ha suscitato diffidenze e sospetti, soprattutto nella sinistra più radicale.

ne", residui di una radicalità femminista di cui da tempo si è dissolto il versante positivo.

Le leggi non servono solo a creare impedimenti e divieti, servono anche a rimuovere quelli che esistono nel corpo sociale che spesso agiscono con forza ben maggiore delle leggi stesse. Le leggi, cioè, possono essere necessarie per affermare e realizzare diritti, soprattutto per quelle che non dispongono della forza sociale per affermarli e realizzarli da sole.

E la possibilità di abortire o di accedere alle tecniche di riproduzione sono diritti per il semplice fatto che implicano l'intervento, l'efficienza e la disponibilità di strutture pubbliche o aperte al pubblico.

Sull'aborto come sulle TRA possono essere utili regolamenti, norme, leggi perché queste strutture diventino capaci di rispondere ai bisogni dell'utenza o per evitare abusi, manipolazioni, misinformazione, prevalere di interessi corporativi. Ma non si tratta solo di questo.

Nel caso delle TRA, per esempio, sarebbe certamente utile un articolo di legge che affermi la possibilità di tutte le donne maggiorenni di accedere alle tecniche per evitare che la corporazione dell'Ordine dei Medici, che lo ha già fatto, imponga le proprie regole o che considerazioni estranee alle esigenze delle donne determinino di fatto l'esclusione o l'accesso.

Anche nel caso delle lesbiche e degli omosessuali la richiesta di riconoscimento delle unioni civili è la risposta a concretissime discriminazioni dei regolamenti carcerari, delle norme sulla trasmissione dell'eredità o su decisioni riguardanti la vita e la morte di una persona non più in grado di decidere per sé.

Violenza sessuale

Il movimento delle donne (e non solo quello italiano) ha avuto un atteggiamento ambivalente sulla questione della violenza, come mostrano non solo le opinioni diverse negli anni Settanta e i ripensamenti successivi, ma anche il fatto che talvolta le stesse donne che hanno rifiutato la logica repressiva della legge del '97, hanno poi chiesto che gli stupri degli eserciti vengano considerati crimini di guerra con le ovvie conseguenze dal punto di vista della severità delle pene. L'ambivalenza non può essere sciolta una volta per tutte né da una parte né dall'altra.

Le rimostranze delle donne sull'insicurezza che caratterizza la loro vita sono state utilizzate in Europa per intensificare i controlli sul territorio, criminalizzare ulteriormente gli immigrati (e quindi le immigrate), occultare la realtà che luogo privilegiato della violenza è la famiglia.

Le misure repressive inoltre sono un deterrente entro certi limiti necessario ma poco efficace e oltre certi limiti destinato a imbarbarire lo Stato con grave danno prima di tutto per le donne.

L'inasprimento delle misure repressive, infine, non preserva il genere femminile né dalla violenza, né dal rischio di diventare da vittime imputate, né da episodi come "la sentenza dei jeans", che contiene comunque e al di là del merito della vicenda affermazioni contemporaneamente stupide e gravi e la dice lunga sulla corporazione degli uomini in toga.

D'altra parte è anche vero che non possiamo fare campagne garantiste a favore degli stupratori, che è giusto considerare gli stupri reati contro la persona o crimini di guerra, che nella storia i reati sono stati considerati tanto più lievi quanto più le vittime erano socialmente persone senza valore.

In realtà proprio sulla questione della violenza è stato possibile constatare i limiti delle leggi e delle rivendicazioni, per altri aspetti invece utili e necessarie.

Quando le donne che desiderano libertà e rispetto rivolgono una specifica domanda allo Stato rischiano spesso di formularla in modo improprio per la sproporzione tra ciò che chiedono e la natura dell'entità a cui lo chiedono, che può rispondere su questo terreno solo con la repressione e-o con strutture di sostegno alle donne più deboli.

Queste strutture sono utili e necessarie e noi proponiamo che la loro costruzione e il loro rafforzamento sia parte integrante dei nostri progetti, ma possono curare solo colpi gravi già inferti. La violenza sessuale e tutte le forme di violenza contro le donne sono in realtà un gesto di riaffermazione di potere; la loro soluzione è legata alla fine effettiva del patriarcato e quindi alla lotta delle donne per cambiare a loro favore i rapporti di forza, per mutare le loro condizioni materiali e psicologiche contro le culture machiste e misogine.

3 f - La nuova lesbica

Abbiamo detto, seguendo le tracce di un possibile tentativo di interpretare la storia della coscienza di genere, che ha albergato nel femminismo un immaginario lesbico latente con i suoi effetti sociosimbolici,

assegno alla famiglia per la nascita della figlia o del figlio che come reddito personale della donna.

Sarebbe importante, invece di logorarsi in battaglie difensive a livello nazionale, lanciare una campagna europea per un allineamento in tutti gli Stati membri del periodo di aspettativa obbligatoria per maternità a 5 mesi con integrazione piena del reddito ed indipendentemente dal reddito della famiglia.

Il corpo delle donne

Un soggetto politico femminista deve difendere la possibilità delle donne di abortire nella legalità con un'adeguata assistenza. Che questa possibilità continui a darsi, sia pure con i limiti che sappiamo, non è affatto scontato. L'aggressività degli integralismi religiosi, l'avanzata di destre razziste, la debolezza materiale e culturale delle sinistre, la crisi dei movimenti delle donne rendono precaria dappertutto ogni libertà conquistata su questo piano. E al fondo di questa precarietà, travestita con ideologie e preoccupazioni diverse, c'è una forte e oscura resistenza maschile alla perdita di controllo sul corpo delle donne.

Dovremo ancora e ancora difendere la possibilità di abortire, per quanto la cosa possa annoiarci e al di là del giudizio che ciascuna dà della legge in vigore. Con il senno di poi tutte possono essere d'accordo che essa ha sottratto centinaia di migliaia di donne all'umiliazione e al rischio dell'aborto clandestino e contemporaneamente che è una legge pesante, ambigua, costruita in modo da porre ostacoli e limiti alla libera scelta delle donne.

Tecniche di riproduzione: il prima e il poi della politica

La vicenda della legge sulle TRA (Tecniche di Riproduzione Assistita) in discussione da qualche tempo alla Camera deve essere guardata dall'angolo di visuale che consente di comprenderla.

Nella discussione del Tavolo di donne sulla bioetica, per esempio, è apparso chiaro che c'è prima di tutto un problema di ottica, di prima e di poi, del ruolo che ciascuna attribuisce allo specifico della politica.

Bisognava infatti fin dall'inizio della vicenda evitare di sovrapporre le grandi questioni a cui esse rimandano e le meschine logiche politiche che della legge hanno determinato la nascita e l'iter parlamentare.

Come spesso accade in politica le logiche meschine sono più importanti e dicono di più delle grandi questioni.

Il dibattito parlamentare sulle TRA è stato infatti l'occasione per attentare alla parziale depenalizzazione dell'aborto, imporre etiche e concezioni regressive dei rapporti di genere, rilanciare ideologiche familistiche e atteggiamenti discriminatori nei confronti delle lesbiche.

Compito di un movimento politico organizzato di donne sarebbe stato di respingere immediatamente l'ennesima imboscata all'autodeterminazione e aprire nello stesso tempo una discussione di lunga durata (e di difficile soluzione) sul ruolo della scienza, il carattere più o meno indotto del bisogno di maternità, le adozioni, l'uso delle risorse, la coscienza del limite ecc. Il rovesciamento dell'ottica e la mancanza di senso politico, anche come senso di un prima e di un poi, hanno indotto alcuni settori del movimento delle donne (per esempio, a Milano) a posizioni di rifiuto delle TRA a prima vista simili a quelle della destra e dell'integralismo cattolico.

Sulla vicenda parlamentare, dietro la quale (ripetiamo) appare evidente ancora una volta il rifiuto dell'autodeterminazione, condividiamo la posizione del Tavolo di donne sulla bioetica, cioè la richiesta di moratoria e di regolamenti per i centri in cui le TRA vengono applicate.

Con la precisazione che la moratoria non può essere un escamotage per trarsi d'impaccio. Essa infatti non esenta il movimento delle donne o sue parti decise ad avere un ruolo nelle scelte politiche, ad elaborare proposte alternative.

Anzi la richiesta di moratoria ha un senso, se il tempo guadagnato serve davvero ad aprire un dibattito nella società e il dibattito richiede anche la sua traduzione in proposte semplici che un settore delle istituzioni possa raccogliere.

Non si fanno leggi sul corpo delle donne?

Sulle TRA come sull'aborto potremmo riproporre un punto di vista, che è ormai comune a gran parte del movimento delle donne, depurato da ideologie e fobie obsolete.

Alla giusta esigenza di non lasciarsi imporre divieti e regole sui temi della sessualità, della maternità, della contraccezione e alla preoccupazione di confronti sfavorevoli in Parlamento si è coniugata l'ideologia del "non si fanno leggi sul corpo delle don-

vita, all'ipocrisia e alla dissimulazione con grave danno per l'autostima. La constatazione dei problemi di una condizione di esistenza non avalla l'immagine della sessualità lesbica come demone e dannazione. Il lesbismo, vissuto consapevolmente, può produrre un'esistenza gratificante e libera come poche altre, soprattutto per una femminista che non deve rendere conto a se stessa di certe complicità della scelta eterosessuale, almeno in questo contesto di rapporti tra donne e uomini. Il lesbismo può significare ansia o libertà, *manque-à-être* o senso di sé, sguardo diverso sul mondo o assenza di visione. Che cosa fa la differenza? È la politica che fa la differenza, se finalmente ci si decide a comprendere che cosa è la politica.

Una lesbica quarantenne con studi universitari, una decina d'anni di femminismo, la vita raccolta in un'enclave progressista metropolitana può anche non avere problemi e condurre vita libera e serena, in sintonia con i propri desideri, anche se queste caratteristiche non sono né sufficienti né necessarie. Dovrà comunque sempre spiegare come padroneggia i silenzi e le mimetizzazioni inevitabili, perché non fa nulla per indebolirne le ragioni di fondo. Se risponde che la sua esistenza, come tutte le esistenze, si è attestata su un certo livello di trattative e di compromessi con il mondo esterno, personalmente accettabile, la risposta è legittima perché appunto personale, individuale, non politica. Se invece in nome della politica ignora il problema, non lo vede o ritiene addirittura dissennato porselo, allora la sua risposta non è una risposta, è un esorcismo.

La politica lesbica razionalizza l'agire di comunità che comunque esisterebbe a prescindere dalla politica per l'esigenza di incontrarsi, socializzare, avere relazioni di amore e di sesso. Il mito della rinascita della politica omosessuale, la rivolta di Stonewall (1970), ha come scenario un locale in cui periodicamente la polizia compie abusi e violenze su persone non protette da alcuna solidarietà sociale.

Pochi altri eventi nella storia recente hanno una così evidente dinamica di movimento di liberazione, come la vicenda che inizia con Stonewall, per quanto oggi la teoria *queer* rifugge dal paradigma oppressione-liberazione, per ragioni legate più al clima politico e culturale che a una capacità reale di comprendere la propria storia. Nel giro di qualche decennio la condizione omosessuale negli Stati Uniti è radicalmente cambiata perché esistono un movimento, capacità di mobilitazione, espressioni culturali e artistiche, prestigio accademico... In breve perché esiste la politica nel senso meno angusto del termine. Questo non vuol dire affatto che negli USA il rapporto tra omosessualità e corpo sociale sia risolto, perché anche lì si tratta ancora di spazi in grandi città, università, ambienti intellettuali ed artistici, ali radicali del partito democratico ecc. ma i cambiamenti comunque sono profondi.

Una comunità lesbica politicizzata svolge funzioni precise oggi a Chicago e in Italia, come negli anni Venti a Berlino. Costituisce una forza di resistenza ai valori, ai discorsi e alle immagini dominanti di cui opera una decostruzione e una critica. Elabora altri valori, altri discorsi e altre immagini in grado di restituire l'autostima e di fornire una rappresentazione di se stesse accettabile. Non una rappresentazione qualsiasi perché non svalorizzata, ma una rappresentazione con il nucleo di verità necessario a essere riconosciuta come plausibile e a essere quindi accettata.

Il marxismo ha indagato poco su quanto abbia agito sui settori più attivi della classe operaia, sulle loro lotte, sulla loro straordinaria capacità di travolgere gli ostacoli l'aver deposto gli stracci di canaglia pezzente per indossare i panni di soggetto storico della liberazione dalla preistoria dell'oppressione di classe.

Una comunità lesbica serve a mettere in atto quelle che il femminismo ha chiamato pratiche. Pratica, spiega *de Lauretis*, citando un'esperienza di *Helene Deutsch*, è una terapia analitica da cui la paziente riceva il consenso all'attività sessuale con un'altra donna, ma pratiche sono anche i discorsi critici, i romanzi, i film, le opere teatrali che autorizzano la sessualità lesbica e danno luogo a nuove abitudini, a modificazione dell'Io corporeo e delle sue mete pulsionali. E pratiche, a nostro avviso, sono a loro modo la rivendicazione di diritti, l'attività organizzativa, la lotta politica... Dopo due secoli di democrazia parlamentare, l'esperienza delle rivoluzioni democratico-borghesi, i movimenti di liberazione nazionale, il marxismo ecc. l'ingresso sulla scena politica come soggetto di diritti negati è anche un modo per chiedere e ottenere legittimità e diritto di esistere. Dei diritti, naturalmente, c'è anche un valore obiettivo. Alcuni dei diritti rivendicati da lesbiche e gay dovrebbero porre fine a discriminazioni intollerabili, che possono colpire una persona omosessuale o in momenti difficili della sua vita (carcere, malattie gravi) o in scadenze importanti per l'esistenza di chiunque (filiazione, morte).

L'accusa alla politica lesbica di soffrire di una

la sua capacità di creare modelli di comportamento per tutte le donne e anche margini di equivoco nel lavoro di interpretazione di ciò che la maggioranza delle donne desidera. E abbiamo poi raccontato che in contesti omofobici meno schiaccianti le lesbiche hanno mostrato la tendenza a organizzarsi in aree più o meno contigue a quelle del femminismo radicale e dei maschi omosessuali, ma diverse dalle une e dalle altre. La repubblica di Weimar, le grandi città statunitensi dopo Stonewall, l'Europa del "femminismo diffuso" hanno visto crescere nel proprio corpo comunità, subculture, pratiche politiche lesbiche.

Perché le lesbiche, appena in una civiltà e in una cultura si apre un varco alla possibilità di essere socialmente e politicamente visibili, tendono a darsi proprie comunità e proprie espressioni politiche?

Perché le esigenze delle donne lesbiche, i moventi al mettersi insieme, i problemi di rapporto con l'ambiente circostante sono o possono essere profondamente diversi da quelli delle donne eterosessuali.

Finché la riprovazione sociale costringe le lesbiche a nascondersi e l'esclusione caratterizza l'esistenza di tutte coloro che sono nate donne, allora i movimenti di donne rappresentano per loro i luoghi di un minore disagio e di un'implicita alleanza.

Quando una società meno omofobica consente la costituzione di comunità non clandestine o semi-clandestine, allora quelle comunità possono diventare il punto di riferimento di un'intellettuale lesbica, il destinatario e il committente delle sue "narrazioni". Una donna lesbica politicizzata può fare politica lesbica, scegliere il movimento delle donne, dedicarsi a far crescere un partito, perché una lesbica non è solo lesbica e i moventi dell'agire sono i più diversi nelle singole persone. Ma l'apparire nella vicenda storica di soggetti politici lesbici deve essere letto come espressione di quel fenomeno ambivalente rappresentato dalla moltiplicazione delle soggettività che è nello stesso tempo sia espressione della frammentazione e della crisi del Soggetto, sia politicizzazione di desideri e disagi che prima non erano in grado di parlare di sé.

Nel femminismo italiano degli ultimi decenni del secolo scorso la politica lesbica è stata criticata non per questo o quel comportamento, questo o quel discorso ma solo perché politica lesbica, per definizione identitaria.

Ma che cosa è lesbismo, chi o che cosa è una lesbica? Una lesbica può fare una politica identitaria, questo non vuol dire che il lesbismo sia in se stesso un'identità. Il femminismo italiano (quasi tutto, anche quello che ha poi preso le distanze dalla differenza) è stato per anni fortemente identitario; non per questo qualcuna ha pensato che il femminismo in quanto tale dovesse essere abrogato.

Il lesbismo è un'esperienza e pertanto una soggettività: la questione può essere ovviamente discussa, ma non basta premettere al sostantivo "soggettività" l'aggettivo "cosiddetta" per sbarazzarsi del problema. Il lesbismo è una soggettività e pertanto contiene inevitabili elementi di identità che nessuna legge obbliga a enfatizzare, anche se la questione dell'identità non ha lo stesso significato per una lesbica e per una donna eterosessuale. (63)

Tuttavia, ai fini dello specifico della politica, quel che serve dire è che il lesbismo è prima di tutto una condizione di esistenza meno determinato da una sessualità che da un orizzonte culturale e da una storia.

La lesbica è una donna che desidera altre donne in un contesto patriarcale in cui gli uomini hanno avuto il monopolio della parola e nel contesto di una tradizione (quella cristiana) pervicacemente omofobica. Questi dati della realtà concorrono a costituire un'esperienza che può essere assai diversa diversa da quella di un'eterosessuale dal punto di vista della biografia, della vita personale, dei moventi che inducono all'agire politico. Per una parte essenziale della sua vita (l'infanzia, l'adolescenza...) la lesbica non ha alcuna rappresentazione del suo desiderio, di una sessualità e di un amore possibili e di una vita che li contempli.

Gli esempi familiari, i giochi infantili che li riproducono, i sussidiari scolastici, gli spettacoli a cui può assistere offrono tutti immagini di eterosessualità e per giunta di un'eterosessualità normativa.

Il monopolio maschile della parola aggrava questo aspetto dell'esistenza, che in parte le lesbiche condividono con i gay, perché l'omosessualità femminile è stata a lungo invisibile nella tradizione culturale, essendo ovviamente del tutto estranea all'esperienza degli uomini. Oscar Wilde sintetizzava a a suo modo questa difficoltà di rappresentazione, quando scriveva che la letteratura lesbica è *ciò che non si può dire su ciò che non si può fare*.

Ma quando infine la lesbica si imbatte nella rappresentazione della sua sessualità scopre nello stesso istante tutta la carica di disapprovazione sociale che accompagna ciò che desidera fare e diventare. Gli effetti di questa vicenda personale sono diversi secondo l'età, l'ambiente, il livello culturale ecc. ma quasi sempre la lesbica è costretta, almeno in parti della sua

zione del movimento lesbico con una struttura di tipo associativo, sia il problema della collocazione.

L'*Arcilesbica* si colloca a sinistra, senza per questo identificarsi in nessuno dei partiti che si dicono di sinistra, e il riferimento dovrebbe essere inteso in due sensi. Prima di tutto nel senso di sinistra reale, quella che c'è con le sue magagne e le sue vergogne, ma che resta l'unica possibilità istituzionale oltre quella di una destra omofobica, misogina, fascistoide, razzista e mafiosa. In secondo luogo nel senso di collocazione storica, etica e culturale a prescindere dalla configurazione e dalle dinamiche della sinistra reale.

L'*Arcilesbica* si colloca all'interno del movimento omosessuale perché ancora oggi l'omosessualità è una problematica condizione di esistenza che accomuna gay e lesbiche nella riprovazione sociale, nella carenza di diritti, nel timore della violenza del branco maschile-eterosessuale, nella semiclandestinità per l'esistenza di luoghi in cui essere se stessi resta comunque difficile.

All'interno del movimento omosessuale l'*Arcilesbica* è un'organizzazione del tutto autonoma con proprie strutture e regole interne, proprie discussioni e campagne, stampa propria e proprie relazioni politiche. La più stabile di queste relazioni è quella con la parte del movimento delle donne, che non contesta alle lesbiche il diritto di esistenza politica. Anche se non sempre e dappertutto, l'*Arcilesbica* ha partecipato alle iniziative per l'otto marzo, ai coordinamenti cittadini, alle iniziative della Marcia mondiale, ai convegni femministi.

Non è un caso naturalmente che nell'*Arcilesbica* ci siano stati momenti di attenzione agli scritti di *Teresa de Lauretis*. Il suo lavoro sul tema della soggettività in generale e della soggettività lesbica in particolare, introdotto nel movimento da *Liana Borghi*, delinea i presupposti teorici di uno spazio autonomo per le lesbiche, sia pure in orizzonte femminista di pratiche e di temi di discussione.

Se per *de Lauretis* il lesbismo è "desiderio perverso", non è per un "discorso di rimando", ma perché l'aggettivo viene assunto nel suo significato letterale: vuol dire semplicemente che il desiderio ha preso un'altra strada, ha compiuto un diverso percorso. Altro e diverso, naturalmente, rispetto all'eterosessualità normativa.

Con metodo a noi non ignoto *de Lauretis* cerca alle sue tesi il sostegno prima di tutto del prestigio di Freud, proponendone una rilettura sulla scia dei neofreudiani Laplanche e Pontalis.

Abbandonato il revisionista Lacan, le sue trappole discorsive e la rigidità dello strutturalismo che sono stati il sostegno del "pensiero della differenza", *de Lauretis* si sofferma a lungo sull'ambiguità costitutiva della teoria freudiana della sessualità, in cui gli sviluppi delle intuizioni più geniali sono frenati dall'affettività e dal pregiudizio sociale. Se l'ambiguità si risolve nel senso di liberare la ricerca scientifica da certe convinzioni personali, è possibile una rilettura di Freud che della sessualità fornisca una versione più libera, complessa e mutevole di quelle codificate da una certa tradizione psicoanalitica. Freud - spiega *de Lauretis* - ha sostituito al concetto di istinto sessuale quello di pulsione sessuale, mutando in questa sostituzione un dato di fondo, cioè quello del rapporto tra la pulsione e l'oggetto. Mentre nelle teorie che hanno preceduto la fondazione della psicoanalisi l'istinto conteneva in sé l'oggetto, nella teoria freudiana, sia pure in maniera contraddittoria, la pulsione è indipendente dal suo oggetto. La lettura in questa chiave della teoria freudiana della sessualità autorizza un interrogativo: l'eterosessualità è già presente in ogni momento come destinazione di ogni pulsione parziale oppure la "normalità" è raggiunta tramite l'incanalamento delle pulsioni parziali e il riallineamento delle zone erogene al servizio dell'unica forma di piacere socialmente accettata?

La domanda apparirà meno bizzarra, se si tiene conto che desiderio e riproduzione non necessariamente coincidono e che ci sono state civiltà in cui il desiderio dei maschi adulti era più spesso indirizzato verso maschi giovani che verso donne.

Alla domanda *de Lauretis* non dà naturalmente alcuna risposta certa, ma i suoi ragionamenti si svolgono in un contesto psicoanalitico delineato dalla seconda delle due ipotesi.

Il "desiderio perverso" della lesbica non è complesso di mascolinità, desiderio di avere un pene, invidia sfrenata di alcune donne per la preziosa appendice maschile. In *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile* (1920) Freud, partendo dal caso di una sua giovane paziente, aveva cercato infatti di dare un'interpretazione del lesbismo in cui si combinavano un'infantile invidia del pene con la delusione adolescenziale nei confronti del padre, che aveva avuto dall'odiata rivale (la madre) il figlio desiderato dalla fanciulla.

De Lauretis mostra le contraddizioni e le incongruenze dei discorsi del Maestro, tuttavia nel criticare la tesi classica non commette il rozzo errore di gettare

sorta di sindrome normativa è stolta come poche altre. Accettare le discriminazioni non è mai cosa politicamente sensata, perché esse sono parte dell'istituzione dell'eterosessualità obbligatoria e della creazione dell'abietto. Un familismo gay e lesbico è poi un ossimoro storico e logico: non a caso un'istituzione che la sa lunga in materia di potere e di controllo, la Chiesa cattolica, reagisce con maggiore durezza proprio alla domanda di istituzionalizzazione delle relazioni omosessuali. E non si lascia commuovere, né lascia scalfire le sue certezze da certi patetici appelli di ambienti gay vicini alla sinistra moderata, a riconoscere legittimità alle unioni civili in nome del familismo.

Dove le famiglie omosessuali sono state riconosciute o possono vivere senza suscitare scandalo, non c'è stata alcuna rivoluzione sociale o palingenesi o superamento della preistoria della specie umana, ma si è realizzato un cambiamento profondo, che renderà più difficili fascismi e regimi autoritari, allucinazioni collettive e caccia ai capri espiatori.

Infine la politicizzazione di una comunità lesbica svolge una funzione essenziale, soprattutto qui e ora, in una fase della vicenda politica italiana in cui forze razziste, integraliste e fascistoidi hanno un ascolto senza precedenti dopo la fine della seconda guerra mondiale. Il compito è di spiegare che cosa accade nelle istituzioni e nella società, quali sono gli amici e i nemici, che cosa fare perché gli spazi conquistati non subiscano brusche contrazioni.

Nei luoghi della socializzazione omosessuale, nei bar, nei locali e nelle saune gli umori politici non sono diversi da quelli del resto del paese. E se i nazi-gay sono un numero di dementi inferiore alle dita di una mano, le simpatie per Lega e Alleanza Nazionale non sono minori che altrove, malgrado la dichiarata omofobia di entrambi i partiti.

Naturalmente la politica lesbica, come ogni politica, può essere molte cose diverse: rivendicazione o critica dell'identità; rapporto con le istituzioni e ricerca di alleanze o sdegnosa solitudine; domanda di diritti o aspirazione a fare da sé, creando un mondo separato con propri valori e regole proprie; desiderio di essere una persona come le altre o attaccamento a pose trasgressive e maledette...

La politica lesbica non è necessariamente identitaria, a meno che non si consideri "ossessione identitaria" semplicemente il dirsi lesbiche, avere propri luoghi di incontro e socializzazione, valorizzare uno stile di vita e una storia. La teoria lesbica negli Stati Uniti è oggi fortemente antidentitaria, teorizza il contaminarsi delle identità, che diventano multiple, si sostengono a vicenda e si problematizzano.

A ragione *Adriana Cavarero* scrive nell'introduzione al testo di *Judith Butler, Bodies that Matter* (*Corpi che contano*): "una femminista americana non solo non si sogna di ignorare le posizioni che si articolano intorno alle soggettività lesbiche, gay e multirazziali, ma interloquisce attivamente con esse nel procedere della sua stessa elaborazione".

La politica lesbica si è trovata in Italia di fronte a due problemi in una certa misura complementari: quello della sua collocazione e quello di una teoria a cui riferirsi.

All'interno del movimento delle donne le lesbiche hanno goduto di una specie di privilegio teorico, legato alla convinzione che tutte le donne sarebbero lesbiche per il rapporto preedipico con la madre. Si tratta in realtà di un ambiguo privilegio, i cui effetti non sono dissimili da quelli che il femminismo denuncia come omologazione al maschile. Se tutte le donne sono lesbiche, chi con maggiore e chi con minore convinzione, alla fine nessun gruppo differisce dalle altre e le differenze sono al massimo individuali.

Ma, poiché invece la grande maggioranza delle donne è eterosessuale e una maggioranza un po' meno estesa è femminista, le preoccupazioni delle lesbiche non approdano mai compiutamente all'agire politico. Il tentativo delle lesbiche di trovare uno spazio si è concretizzato in due gesti politici diversi, ciascuno con i propri inevitabili inconvenienti.

La costituzione di collettivi, gruppi, riviste ai margini di un movimento già marginale come il movimento delle donne relega il lesbismo nel luogo umbratile e oscuro, che da sempre gli tocca in sorte e che sembra rispondere soprattutto alle esigenze di clandestinità, per altro legittime, di lesbiche delle vecchie generazioni. L'adesione al movimento omosessuale consente di usufruire di uno spazio organizzato, di una forza a cui appoggiare esigenze personali e politiche, di una possibilità di rendere visibile la condizione omosessuale in modo collettivo, cioè sostenendosi e dandosi coraggio reciprocamente. Ma in quello spazio si riproducono gli stessi inconvenienti che si danno in ogni luogo a maggioranza maschile: la parte femminile è subalterna, tende a identificarsi con esigenze altrui, non riflette su se stessa. In breve perde la percezione della non-identicità tra sé e la parte maschile della comunità omosessuale

L'*Arcilesbica*, che nasce nel 1996, ha affrontato nello stesso tempo sia il problema della frammenta-

e autonoma - dice *Teresa de Lauretis* - hanno meno a che fare con il corpo della madre che con la messa in scena della perdita e del recupero del corpo femminile da parte del soggetto. Il trasferimento pulsionale nel feticcio permette al soggetto di reinvestire nel corpo femminile e in altre donne; l'oggetto del desiderio è l'immagine di un corpo perduto a causa della castrazione, ma di volta in volta ritrovato nei segni feticcio, il fallo stesso può essere un feticcio con rappresentazioni diverse, compresa quella della madre fallica.

Non siamo in grado di valutare se le cose stanno davvero come *Teresa* dice, anche perché lei stessa definisce le sue ipotesi fantasie e finzioni appassionate, che non significano però invenzioni o discorsi privi di fondamento.

3 g - DUE PICCOLI ASSAGGI

Le comunità lesbiche, appunto, sono comunità e la loro esistenza è garantita non dalla fragilità delle passioni politiche ma dalle più durature passioni del corpo. Le comunità hanno creato stili di vita (non uno solo ma più di uno), espressioni letterarie e artistiche, mode, discorsi politici...

Anche in Italia negli ultimi anni hanno fatto la loro comparsa le prime manifestazioni di letteratura, cinema e teatro lesbici. *Elinor Rigby*, alias Margherita Giacobino, è autrice di due divertenti raccconti pubblicati con il titolo *Le pioniere del sesso*. Ci è sembrato utile darne due piccoli assaggi, il primo dei quali prende in giro garbatamente un autorevole gruppo femminista milanese.

A volte Giusi era sfiorata dall'orrido sospetto che Adalgisa e le altre donne di via del Dazio, sede storica dell'intellighenzia femminile meneghina, la ritenessero lesbica. Ovviamente non perché aveva una storia con Carmen, e prima ne aveva avuta una con Adele, e prima con Lucilla, e prima ancora con Eloisa, o era Lorella? A parte il fatto che anche molte delle donne di via del Dazio avevano avuto storie fra di loro e praticamente tutte con Lorella, non erano questi banali dati di realtà a fare di una donna una lesbica. Era qualcosa che emanava da lei, come un odore personale socialmente imbarazzante. Perfino la parola, ammettiamolo, era proprio brutta! Faceva pensare a un insetto molesto: Oddio, c'è una lesbica sul tappeto, presto, il Baygon!

Tuttavia c'era stato un tempo in cui Giusi, più giovane e ingenua, aveva espresso alcune perplessità a una delle storiche sibille di via del Dazio, Pierina detta Oscar, un tipino azzimato che le signore anziane, per strada, apostrofavano spesso con un: ehi, giovanotto!

Scusa Oscar, aveva detto facendosi coraggio, ma allora, se io ho una storia con una donna e non sono lesbica, cosa sono?

Prima di tutto, aveva chiarito Oscar, chi dice che tu hai una storia con una donna? tu? ma fammi ridere! che bisogno hai di dirlo? chi lo vuole sapere? a chi interessa? cosa ti spinge a dichiararlo? forse senti il bisogno di esibire la tua sessualità in pubblico perché da piccola tua madre ti trascurava?

Ma se io dovessi definire la mia sessualità, aveva insistito Giusi (già turbata dall'accenno alla mamma) non dico in pubblico, ma anche fra noi, in privato, che parola dovrei usare?

Ma chi ti dice che devi usare una parola? perché devi parlare a tutti i costi? perché non puoi tacere? arriva uno che ti chiede: scusi lei è lesbica? e tu ti precipiti a confessare? sei matta? come se a Mata Hari avessero chiesto: scusi lei è una spia? e secondo te che doveva dire lei? sì, certo, piacere? Ma ti rendi conto, è un'ingenuità spaventosa, una rozzezza, una mancanza di sfumature e di senso politico! Non hai stile, non hai classe, lasciatelo dire, politicamente sei uno zero.

Ma col tempo e con la pratica delle relazioni tra donne, Giusi aveva cercato di rimediare. Era ancora un po' carente dal punto di vista del look, ma in compenso la sua sensibilità linguistica si era affinata moltissimo, soprattutto su ciò che non va detto, al punto che ormai, nelle riunioni allargate di via del Dazio, non diceva rigorosamente più niente. Aveva capito che con il linguaggio giusto e gli accessori giusti, tipo una docenza alla Bocconi, una casa in Montenapoleone, collant velatissimi e un paio di amici intellettuali, maschi ovviamente, da portare a cena al Circolo della Posa il martedì, una donna non è lesbica nemmeno se ha milletré fidanzate. Anche perché nessuno oserà mai chiederglielo, visto che da lei emana quella sottile e potente fragranza di autorità femminile, come una nota di Chanel, che lancia il messaggio: non credere di essere alla mia altezza.

Come fare a raggiungere quell'aura di ingualcibile autorevolezza?

Il venerdì sera fu tragico. Carmen, che per farle piacere si era messa un bustino di pelle nera con

tutto nel bidone della spazzatura, ma anche nei ragionamenti che non condivide cerca le intuizioni, le esperienze, le osservazioni a cui collegare la sua ipotesi di lavoro. Ricco di suggerimenti le appare soprattutto un saggio di *Helene Deutsch* in cui l'omosessualità femminile è interpretata come un ritorno alla madre potenziato dall'attraversamento del complesso edipico. Il riferimento a *Deutsch* si rivelerà poi essenziale perché a essere respinta non è solo la tesi classica dell'omosessualità femminile come invidia del pene e delusione nei confronti del padre, ma anche quella femminista dell'attaccamento pre-edipico alla madre. Questa seconda tesi si basa sulla convinzione dell'esistenza di un fattore omosessuale, di una omosessualità femminile legata al rapporto della bambina con il corpo della madre. Tutte le donne sarebbero omosessuali, se la legge del padre non operasse la separazione, privandole nello stesso tempo del primo amore e della parola e sospingendole in un ordine simbolico maschile, in cui per sempre parleranno una lingua straniera.

In realtà il legame madre-figlia caro alle teoriche della relazione d'oggetto, la naturale omosessualità delle donne di *Simone de Beauvoir* sono i temi di una fantasia femminista diffusa che proietta sulla sessualità femminile certe caratteristiche di una socialità femminista idealizzata.

Per quanto affascinante, la tesi del fattore omosessuale materno non è plausibile e alla fine rivela non pochi inconvenienti sul piano della teoria e delle pratiche. Prima di tutto, dove la libido ha un unico oggetto, la madre appunto, siamo di fronte a un fenomeno di mancato sviluppo e di infantilismo.

La lesbica sarebbe insomma una bambinona, che non vuole abbandonare la tetta e ostinatamente rifiuta la differenza sessuale.

Senza passare attraverso il complesso edipico, l'attaccamento pre/edipico resterebbe infatti prefallico ossia sessualmente inattivo nel soggetto adulto; per caricare il rapporto tra donne di pulsioni falliche e genitali sono invece necessari il padre e la castrazione.

Inoltre il fattore omosessuale confonde la distinzione già incerta tra femminismo etero e lesbico, con inconvenienti per l'uno e per l'altro: cancella le lotte per l'affermazione del lesbismo, che è rapporto tra donne non solo sessuale ma anche sociosimbolico; "sembra subordinare il femminismo al lesbismo".

Non sappiamo che cosa significhi quella frase gettata lì e non spiegata, in contrasto con le abitudini dell'autrice di *Pratica d'amore*, che ogni affermazione sempre spiega e rispiega.

Possiamo dire, poiché abbiamo fatto un'osservazione simile nella discussione che ha preparato il quaderno sul lesbismo, per quale motivo a nostro avviso la tesi del fattore omosessuale materno subordina il femminismo al lesbismo. Se tutte le donne sono naturalmente lesbiche e solo la legge del padre, cioè il patriarcato, le separa, la liberazione sarà una sorta di ritorno generalizzato al lesbismo. E in ultima analisi la lesbica si differenzia dall'eterosessuale solo perché l'ha preceduta e ha reagito alla legge in maniera più rapida e definitiva.

L'identificazione tra la femminista e la lesbica, che nella realtà è stata giudicata dal meccanismo dell'analogia, diviene ora pura e semplice identicità e paradossalmente proprio quando le strade almeno in parte si separano.

Ma allora che cosa è il lesbismo? Una perversione che si chiama feticismo, risponde *de Lauretis*, ricordando che per Freud le donne non possono essere feticiste perché, non avendo il pene, non possono avere paura di perderlo. Il fecitismo infatti è una reazione difensiva di fronte alla paura della castrazione, che si concretizza nel suo disconoscimento e nello spostamento del desiderio verso altri oggetti.

Se si suppone invece che il diniego della castrazione possa valere anche per le donne, allora si può pensare al lesbismo come feticismo femminile.

Rispetto alla tesi della madre unico oggetto d'amore, della lesbica come bambina che malinconicamente si aggrappa al corpo materno in un rapporto fusionale su cui sempre incombe il rischio di dissoluzione nella pscosi, *de Lauretis* si differenzia per la riapparizione del padre.

Anche la lesbica attraversa il complesso edipico e, a ben vedere, non potrebbe essere diversamente dal momento che nella sua sessualità sono presenti, anche se non determinanti, le pulsioni falliche e genitali. Rispetto alla tesi classica del complesso di mascolinità il padre, più che oggetto d'amore, è indicatore della differenza sessuale e agente della castrazione, ha perciò una funzione in primo luogo simbolica. E non è la delusione procurata dal padre che spinge la lesbica a tornare dalla madre e in ultima analisi nemmeno di un ritorno al corpo materno si tratta. Ciò che la lesbica vuole recuperare, disconoscendo la castrazione, è soprattutto il proprio corpo e la sua unità, certamente perduti attraverso la perdita del corpo della madre. Gli scenari-feticcio di una femminilità potente

sforzo di comprenderlo, per quanto difficile e velleitaria possa apparire oggi questa pretesa.

E tali considerazioni sono più vere in un periodo della storia in cui mutano le velocità, le tecniche, i rapporti sociali, i nomi dei luoghi, i paradigmi politici ecc. e con loro le donne e gli uomini e ancora una volta le loro relazioni.

Christa Wichterich ha scritto un testo documentatissimo e per ora non ancora tradotto in italiano (*La femme mondialisée*), fornendo dati e cifre a proposito degli effetti della globalizzazione sull'esistenza delle donne. Da quei dati potremmo cominciare a riflettere sulla realtà in cui il genere femminile è stato gettato e continuerà a vivere nel prossimo futuro.

Per effetto del trasferimento al Sud delle produzioni ad alto tasso di manodopera, le donne rappresentano oggi in molti paesi di recente industrializzazione la grande maggioranza del nuovo lavoro salariato. Tra il 1970 e il 1990 nel Sud Est asiatico l'occupazione femminile è passata dal 25 al 44%; in Bangladesh su 1 milione e mezzo di nuovi posti lavoro, creati negli ultimi venti anni, il 90% sono stati occupati da donne; nella produzione di T-shirt, scarpe, pulci elettroniche (prodotti classici di ingresso sul mercato del lavoro) la percentuale di donne varia dal 70 al 90%.

Naturalmente queste cifre vanno interpretate, non dimenticando che anche nei paesi economicamente più sviluppati le donne rappresentano ancora la minoranza di coloro che hanno salari o stipendi o percepiscono redditi propri.

Né questa composizione sessuale della nuova forza lavoro, né le sue ragioni di fondo rappresentano una novità: anche in Europa al tempo del capitalismo nascente le donne sono state privilegiate nello sfruttamento perché il loro salario veniva considerato solo un'integrazione del reddito familiare, perché la loro periodica scomparsa dal mercato del lavoro per gravidanze e compiti di cura si traduceva in flessibilità e infine perché più duttili e ricattabili.

All'altro capo dell'economia mondializzata le società postindustriali sono diventate società di prestazioni di servizi e anche i servizi sono affari di donne. Negli Stati Uniti, in cui il fenomeno ha assunto le dimensioni maggiori, il 72% della forza lavoro è concentrata nei servizi; nell'Unione europea il 79% delle donne attive lavora nei servizi. Nei servizi pubblici, nella salute, nell'educazione si concentra tradizionalmente il lavoro delle donne, mentre negli uffici, nell'amministrazione, nel fast food la loro presenza continua a crescere, anche dove prima era in maggioranza quella maschile.

È la femminilizzazione del proletariato che consente oggi di parlare di "movimento reale", cioè di corrente favorevole alla domanda di autonomia delle donne. Sia chiaro, le donne sono state sempre a loro modo il proletariato del proletariato, lavorano più degli uomini anche quando non percepiscono salari o stipendi o redditi d'altro genere. Ma proprio dall'angolo di visuale delle donne del Sud si vede chiaramente come le nuove occasioni di lavoro rompano antichissime segregazioni e dipendenze totali, attivizzino sul piano sindacale e politico un numero senza precedenti di donne, mettano in crisi le strutture più costringenti del patriarcato. D'altra parte, il lavoro salariato delle donne, nelle condizioni in cui la globalizzazione lo impone, è fatica allucinante, sfruttamento, ricatto, incertezza e paura.

Orari interminabili a causa delle ore straordinarie obbligatorie, salari miserabili, mancanza di qualsiasi garanzia, insufficienti protezioni contro gli incendi, punizioni da campo di concentramento, utilizzazione di prigionieri e bambini come schiavi della produzione sono le condizioni di grandissima parte del mercato globalizzato nel Sud del mondo. Due secoli dopo il capitalismo rinnova i suoi fasti e ritrova il paradiso perduto della totale disponibilità dei corpi e del tempo degli esseri umani.

Nel Nord del mondo le condizioni di vita e di lavoro sono ovviamente diverse, ma anche da noi l'ingresso più massiccio delle donne sul mercato del lavoro ha come condizione la disponibilità ad adattarsi. Le donne del Nord devono adattarsi prima di tutto al lavoro a tempo parziale: in Europa il 78% dell'occupazione part-time è coperta da donne e in alcuni paesi della Comunità (per esempio in Germania) la percentuale si avvicina al 90%/ In Gran Bretagna negli anni '90 2/3 dei nuovi posti di lavoro sono stati a tempo parziale e occupati al 90% da donne. È stata prima di tutto la forza lavoro femminile a essere investita dalle molteplici forme della precarizzazione, dall'assunzione a tempo determinato alla prestazione di servizi indipendenti, al lavoro a domicilio, al telelavoro.

In Italia questi fenomeni sono stati finora rispetto ad altri paesi meno evidenti non solo perché c'è stata ancora qualche resistenza, ma anche e soprattutto per le dimensioni del lavoro sommerso. Le tendenze di fondo non sono tuttavia diverse e la crescita contemporanea dell'occupazione femminile, del lavoro a tempo parziale e dei contratti atipici è registrata dalle

mutandine e giarrettiere intonate, si guardò allo specchio e si fece il segno della croce, un gesto che a Giusi sembrò di cattivo augurio.

"Gesù Giuseppe e Maria! Sembro una di quelle!" disse Carmen con una smorfia drammatica, come se si accingesse a recitare una parte nel mistero della Santa Pasqua che si celebrava ogni anno con flagellazioni e canti per le vie del suo paese natale.

Lentamente si avvicinò brandendo la frusta.

Giusi, nuda, incatenata all'attaccapanni e imbavagliata con un asciugamano azzurro a fiori rosa (la loro attrezzatura era ancora incompleta), la osservò fremendo. Grosse gocce di sudore le scendevano lungo la fronte e il suo corpo era scosso da brividi.

Carmela era bella e terribile in questa sua veste inedita, era una sex godess, una dea del sesso. Giusi sentiva che stava per conoscere sensazioni mai provate, inimmaginabili.

Carmen alzò la frusta.

"Madonna delle Sette Spade, aiutami tu!" disse alzando gli occhi al cielo. "Santa Lucia, Sant'Orsola, Sant'Agata, proteggetemi!"

Nonostante le invocazioni di schietto sapore cattolico, o forse proprio a causa di quelle, Giusi era eccitata come non mai. Finalmente sarebbe stata punita per tutte le sue colpe, a cominciare da quella volta che aveva messo la mano nelle mutande della sua amichetta dell'asilo, a quattro anni!

Il colpo, quando venne sferrato, fu secco e terribile.

Ma non colpì lei, bensì uno scarafaggio che Carmen aveva avvistato in quel preciso istante sul pavimento. Carmen aveva il culto della pulizia ed era terrorizzata da insetti e parassiti.

"Oddio, uno scarrafone! In questa casa!" urlò a pieni polmoni "Che schifo!"

"Calmati amore, ora ci penso io!", cercò di dire Giusi, ma dall'asciugamano uscì soltanto un mugolo soffocato. Cercò di liberarsi dalla catena di bicicletta che le imprigionava i polsi, ma Carmen, precisa come suo solito, aveva fatto un buon lavoro quando l'aveva legata.

Nell'agitazione generale, solo lo scarafaggio giaceva immobile, troncato in due di netto dal colpo di frusta di Carmen.

"Che precisione, che occhio, che mano ferma!" pensò Giusi ammirata.

Carmen ebbe una crisi di nervi che durò metà della notte. Quando finalmente la slegò, dopo aver ripassato freneticamente tutti i pavimenti con l'Ajax, Giusi cercò invano di riproporre la continuazione della scena bruscamente troncata. Ormai l'atmosfera erotica era rovinata, e lei aveva un principio di raffreddore per essere rimasta nuda in catene senza neanche la maglietta di lana. Delusa e frustrata, finì per addormentarsi tra uno sternuto e l'altro, mentre Carmen le voltava le spalle, chiusa in un mutismo offeso e scontroso. Catherine Deneuve, come sempre, aveva fatto risolutamente la sua scelta di campo e se ne stava acciambellata sul cuscino di Carmen, intenta a leccarle dolcemente una guancia.

3 h - Il "Movimento reale" nella mondializzazione liberista

Se ci sarà un più forte femminismo del XXI secolo dipenderà certamente dalle cose che sono state fatte e dette negli ultimi tre decenni, dalle acquisizioni della teoria, dagli sforzi di tutte (in Italia, in Canada, in Francia, in India e dappertutto nel mondo) di costruire insieme una soggettività femminista, articolata in una pluralità di soggetti politici di donne.

Ma la garanzia che questo avvenga, se non la certezza del quando e del come, è nell'esistenza di un "movimento reale che abolisce lo stato di cose presente". Nei cambiamenti prodotti dalla mondializzazione liberista e dalle tecniche di cui si avvale, c'è una corrente (di altre meno visibile) che ancora spinge in avanti le donne e su questo dato della realtà dovremmo prioritariamente concentrare l'attenzione.

La denuncia delle vessazioni e degli strapazzi che le donne continuano a subire è certo importante, così come è importante rendere visibile l'enorme mole di lavoro di riproduzione con cui le donne consentono a ogni società del globo di sopravvivere.

Un progetto politico di donne deve però guardare i mutamenti per scorgere le possibilità che nascondono, le resistenze che costruiscono, gli spazi che aprono, le dinamiche che suscitano.

Per altro sono stati i cambiamenti del contesto obiettivo a consentire trasformazioni delle identità sessuali che non sarebbero state possibili in duecento anni di autocoscienza, se a qualcuna fosse consentito di vivere tanto.

Un progetto di donne non vive in un salotto in cui accadono nel XXI secolo ciò che vi accadde nel XVIII: agisce nel mondo e non può esimersi dallo

d'Europa una riduzione del 70% di una forza lavoro in larga misura femminile. Inutile insistere poi sull'assoluta impossibilità di affrontare in una dimensione solo nazionale la questione della riorganizzazione militare e della violenza, così come quella della devastazione dell'ambiente o della manipolazione genetica.

Il movimento internazionale delle donne è una realtà di molte migliaia di organizzazioni, di associazioni, di reti, di collettivi, di gruppi.

Uno spaccato forse ancora molto parziale di questa realtà è stato visibile a Hairou, dove erano presenti donne di Organizzazioni non governative, gruppi d'azione locali, rappresentanti dei villaggi e delle bidonvilles, organismi internazionali, reti di giornaliste o scienziate, gruppi di donne di organizzazioni sindacali e partiti, associazioni per l'educazione delle prostitute sul tema dell'AIDS, lesbiche dell'America Latina, contadine indiane, piccole coltivatrici svizzere e africane, ecc.

Malgrado l'estrema frammentazione, la diversità dei bisogni e degli interessi, esiste dai primi anni '80 un progetto o dei progetti per far convergere la grande quantità di energie sprigionata dalle donne verso obiettivi comuni.

Questo progetto, sostenuto da reti e Organizzazioni non governative diverse, ha avuto come principale punto di riferimento le quattro Conferenze dell'ONU sulle donne e si è tradotto nello sforzo di rendere più avanzati i documenti e le piattaforme, rivendicando nello stesso tempo competenze e responsabilità con un'azione di *lobbyng*.

Per quel che riguarda i documenti, l'opera di pressione ha registrato un indiscutibile successo, anche se sarà utile non dimenticare che grazie alla pervicace resistenza della Santa Sede l'orientamento sessuale non è ancora un diritto della persona.

Tuttavia è evidente e riconosciuto ormai quasi da tutte che i successi non hanno oltrepassato la carta scritta, mentre la situazione concreta continua ad essere caratterizzata da dinamiche in senso diametralmente opposto a quello dei documenti e delle piattaforme.

Nel movimento delle donne si è sviluppato negli ultimi anni un dibattito per alcuni aspetti simile a quello che si è svolto in altri tempi nel movimento operaio.

Alcune reti, le più importanti delle quali nordamericane e legate al Partito democratico, insistono sull'importanza per le donne di entrare nella "stanza dei bottoni", di essere là dove si decide, di acquistare potere, di ottenere posti di responsabilità all'ONU, nella Banca Mondiale, nel Fondo Monetario, nell'Organizzazione mondiale per il commercio.

Altre ritengono invece che documenti dell'ONU più avanzati possono solo aiutare un po' il lavoro reale, che è la costruzione di una capacità di pressione e di una forza in seno alla società civile; non credono che la presenza delle donne nella Banca Mondiale o nel Fondo Monetario possa mutare le logiche di mercato; distinguono tra i parlamenti, a cui è utile che le donne abbiano accesso e organismi che per loro natura hanno tutt'altra funzione che rendere migliore l'esistenza delle donne.

Dopo la quarta conferenza (Pechino 1995) il movimento internazionale delle donne ha comunque conosciuto una svolta.

La Marcia mondiale delle donne del 2000 contro la povertà e le violenze ne è stata l'espressione e il suo progetto è appunto la costruzione di una forza reale nella società civile.

Lanciata dalla Federazione delle donne del Quebec, la Marcia ha avuto alla fine l'adesione di 6200 organizzazioni di 161 paesi; centinaia di migliaia di donne hanno partecipato alle iniziative, alle manifestazioni e agli incontri.

La rete organizzativa costruita per la marcia e che non si è sciolta il 17 ottobre 2000, si propone oggi come parte femminista del movimento antiglobalizzazione. L'incontro, peraltro recente, era inevitabile perché le due reti, anche se partite da luoghi politici lontani, hanno gli stessi obiettivi di fondo. Il movimento antiglobalizzazione nasce dalla crisi delle vecchie forme organizzative delle classi popolari e delle minoranze oppresse, da un intellettuale organico diffuso che cerca di ricostruire una prospettiva internazionale e un progetto di società dopo la crisi dei punti di riferimento del XX secolo.

A Porto Alegre rappresentanti della sinistra antiliberista nelle istituzioni, aree del sindacalismo più radicale, movimenti contadini ed ecologisti, Organizzazioni non governative, forme di autorganizzazione della società civile, ecc. si sono incontrati per andare oltre ciò che aveva unito in un primo tempo le varie parti del movimento e che era stato soprattutto il rifiuto dell'esistente e il desiderio di contribuire a trasformarlo.

La Marcia è stata riconosciuta come espressione legittima del movimento internazionale delle donne per l'ampiezza delle adesioni, il numero delle donne che hanno partecipato alle principali iniziative, l'im-

statistiche del CENSIS, dell'ISTAT e delle IRES-CGIL. La percentuale delle donne nel totale dei lavori atipici (per esempio) è doppia rispetto a quella degli uomini, più che quadrupla nel part-time, cresciuto nel 2000 del 26%.

L'altra faccia della medaglia della maggiore possibilità di lavoro non consiste solo nel peggioramento delle sue condizioni ma anche nel riproporsi di antiche disuguaglianze. Dal momento che i nuovi posti di lavoro sono meno pagati dei vecchi e che le donne sono in maggioranza nel lavoro cosiddetto atipico (in realtà sempre più tipico), si accentua la divaricazione tra le remunerazioni maschili e quelle femminili. E comunque il profilo vincente della globalizzazione non è un profilo femminile.

Se ciascuno/a dovrà sempre più lottare per restare a galla in un mercato del lavoro in cui la competizione tende a farsi sempre più aspra, se ciascuna/o dovrà costruirsi da sé le proprie fortune e la propria carriera allora vincenti non saranno le donne. Nei paesi emergenti le équipe di direzione sono maschili e la tecnica allontana le donne, mentre nel Nord non aumenta in proporzione la percentuale delle donne dirigenti e la stessa intensità della competizione privilegia un tipo umano che non ha altra preoccupazione che la carriera, non partorisce, non si prende cura e scarica su altre persone i compiti della riproduzione perfino a se stesso.

Dalla verifica dei mutamenti strutturali prodotti dalla globalizzazione non traiamo, naturalmente, prefigurazioni di rivoluzioni prossime venture o annunci di nuovi soggetti salvifici. La femminilizzazione del lavoro subalterno è per alcuni aspetti l'espressione di una debolezza: nei paesi del Sud del mondo dell'inconsistenza o dell'inesistenza dei sindacati; a Nord delle sconfitte e delle complicazioni che ne hanno indebolita la funzione di garanti di tutele e diritti. Anche a questa debolezza si collegano i fenomeni di regressione culturale, civile e antropologica da cui le donne non hanno in genere mai nulla di buono da attendersi.

Si tratta solo di prendere atto, rispolverando anche qualche lontana lezione di marxismo, che la realtà è contraddittoria e che nello stesso tempo disfarsi delle vecchie possibilità di resistenza all'ingiustizia possono comparirne di nuove. La femminilizzazione della forza lavoro investe le donne quando, in gran parte del mondo, nelle aree centrali e geografiche più diverse, sono ancora evidenti i segni di tre-quattro decenni di femminismo. L'attuale condizione delle donne, la loro coscienza e il loro inconscio, le correnti sotterranee della globalizzazione che le attivizzano sono forse l'unico risvolto positivo dell'attuale stato di cose e quello su cui varrebbe la pena di soffermarsi a riflettere di più e meglio, come marxiste e come femministe.

3 I - La mondializzazione del movimento delle donne e la Marcia contro la povertà e le violenze

Il movimento delle donne (articolato in differenziatissimi movimenti di donne, ma unificato da una base di preoccupazioni comuni) è stato negli ultimi decenni il più internazionale dei movimenti politici. Si tratta di un importante punto di partenza perché la globalizzazione non consentirà più a nessuna e a nessuno di difendere davvero le proprie condizioni di vita e di lavoro su scala solo nazionale, anche se questa dimensione resta naturalmente inaggirabile. Dappertutto, alle lotte delle lavoratrici del Sud i gruppi transnazionali o le aziende dei paesi emergenti reagiscono con il decentramento nel decentramento, dislocando la produzione verso piccole ditte che assumono interinali senza contratto o immigrate e immigrati clandestini.

Più spesso i tentativi di organizzazione sindacale e l'aumento del costo del lavoro provocano il trasferimento delle aziende in altro luogo. Gli spostamenti delle industrie di calzature in una prima fase concentrate nella Corea del Sud, a Taiwan e a Hong Kong, in una seconda nelle Filippine, in Thailanddia e Indonesia e infine in Vietnam e in Cina seguono le vicende del costo del lavoro, che attira capitali laddove è più basso e dove l'attività sindacale è interdetta.

Nelle società postindustriali la concorrenza di una quantità sterminata di forza lavoro disposta a vendersi a qualsiasi prezzo è stata una delle cause, anche se non l'unica, della sconfitta del movimento operaio occidentale negli anni '80 e '90. A fare le spese della crisi dei settori più esposti alla concorrenza ancora una volta le donne, per l'ovvia ragione che la forza lavoro femminile è concentrata al Nord come al Sud negli stessi settori.

Nel settore tessile, per esempio, l'automatizzazione e la concorrenza hanno prodotto in alcune regioni

diverse, ciascuna però inadeguata alla dimensione del fare politica.

La prima figura è la mitica Donna, metafora di tutte le donne con i suoi complessi e irrisolti problemi di rapporti con la mamma ed esperta potenziale di meccanica dei fluidi; la seconda figura è la donna, cioè la singola donna, unica e irripetibile, con lo stesso corpo delle altre donne, con una sessualità simile a quella di moltissime altre donne ma con un complesso di personali esperienze non riducibili a quello di alcun altra donna.

Un soggetto politico è invece un soggetto collettivo, ma con ragioni adeguatamente forti di agire politico comune. Le ragioni adeguatamente forti per il numero più ampio possibile di donne sono nella vita quotidiana: vivere la guerra e patirla, non vivere la guerra e temerla; respirare aria avvelenata e mangiare bistecche letali; alternarsi freneticamente tra compiti di produzione e di riproduzione; non avere tempo o non avere lavoro oppure non avere né tempo né lavoro; volere una stanza tutta per sé o una stanza per sé e per degli altri; desiderare intensamente una figlia o un figlio o desiderare intensamente di non averne...

Le ragioni adeguate dell'agire politico collettivo delineano una tipologia vastissima di donne, ma per fare politica insieme non c'è alcun bisogno di essere identiche e nemmeno simili, basta desiderare o avere bisogno delle stesse cose o di cose non incompatibili, che possono quindi essere realizzate nello stesso tipo di società.

Le piattaforme della marcia configurano prima di tutto un punto di riferimento sociale, il soggetto politico più ampio che sia possibile immaginare come protagonista del "movimento reale".

Per quanto naturalmente non si possa immaginare un soggetto di tanti milioni di donne, quante potrebbero riconoscersi nei *desiderata* della marcia, e nemmeno un solo soggetto politico che si prenda cura di tutte, è importante pensare a quell'insieme di donne come a una totalità, come a un punto di riferimento unitario.

Altrimenti la politica diventa il regno dell'arbitrarietà: le idee, le preferenze, i gusti, l'affettività, le fobie, le credenze sono importanti ma è necessario che ci sia qualcosa di stabile nel mondo esterno nei cui confronti un soggetto politico si senta responsabile. Il riferimento del soggetto politico che sarebbe necessario costruire non è quindi la Donna, non sono le singole donne, non sono delle donne, ma il numero maggiore possibile di donne.

Assumersi la responsabilità del proprio genere

Delle difficoltà delle donne a costruire soggetti politici forti, per dimensioni e capacità di agire in grado di orientare scelte decisive della politica, sono state date e si possono dare spiegazioni diverse. Si può dire per esempio che le donne sono differenti tra loro, appartengono a classi, nazionalità, culture, orientamenti sessuali tra loro diversi e che sarebbe assurdo e fuori dalla storia pensare a un soggetto che potenzialmente inglobi tutte le donne.

Questo è vero ma in sé non esclude la costruzione di una o più soggettività in grado di orientare le scelte della politica. Come abbiamo visto, esiste nei processi di globalizzazione un vastissimo settore di donne con interessi comuni o compatibili, che possono comunque convergere verso un modello di società che in qualche modo tenga conto di tutti.

Si può dire ancora che le donne hanno esigenze di salario, lavoro, servizi, carriera ecc. che allo stato attuale delle cose possono essere soddisfatte nelle istituzioni e nei luoghi in cui donne e uomini vivono insieme e difendono insieme gli interessi comuni, sia pure con la logica secondo la quale quelli degli uomini precedono quelli delle donne. Ma, come direbbe Monsieur de La Palisse, il poco è sempre meglio del nulla. Anche questo argomento ha un consistente nucleo di verità, ma in se stesso non spiega a sufficienza, perché altre esperienze dimostrano che si possono continuare a frequentare partiti e sindacati, facoltà universitarie e tribunali, archivi storici e reti per il commercio equo e solidale e ritrovarsi nello stesso tempo come donne.

Alle reti nazionali che hanno dato vita alla marcia partecipano donne di partiti e sindacati, gruppi di donne costituiti per sostenersi reciprocamente in qualche parte della sfera pubblica, organizzazioni non governative e donne nelle istituzioni... L'essere separate perché ciascuna è in qualcosa d'altro e l'essere insieme perché tutte siamo nella stessa cosa comune è la storia dei momenti migliori del femminismo.

La difficoltà a costruire un soggetto capace di determinare le scelte della politica è legata a quel che abbiamo cercato di dire in tutte le salse: con la storiografia e con la psicoanalisi, con l'antropologia e con la sociologia; in italiano e in francese, in inglese e in tedesco, che sono le lingue dei testi di cui ci siamo servite per questo lavoro; con tono obiettivo e distaccato, con scherzi irriverenti e con petizioni di princi-

portanza delle reti e delle organizzazioni che continuano a garantire il loro sostegno.

Le sue rappresentanti sono state presenti al forum, ad alcuni tavoli, nel comitato che ha steso il testo finale; i limiti della sua presenza sono legati ai limiti di discussione e di elaborazione di una rete di recente formazione, molto differenziata al suo interno e che ha avuto la possibilità di un numero ancora ridotto di incontri a livello mondiale.

31 - Soggetto femminista, dinamiche convergenti e Convenzione

Che cosa significa costruire un soggetto politico femminista? Nessuna ha l'intenzione di fornire il manuale: "Come costruire il Soggetto e vivere felici".

Tuttavia una riflessione sui movimenti politici di donne, la discussione teorica degli ultimi decenni del XX secolo e gli esperimenti in corso per stabilizzare la rete internazionale della Marcia consentono di dire qualcosa di più di quanto sia stato detto finora.

Un problema da svolgere in classe

La costruzione di un soggetto politico femminista non è una questione di formule organizzative. Dal momento che ogni contrazione muscolare in quella direzione si traduce poi nella pratica in uno sforzo di organizzazione, si può avere l'impressione che il problema posto sia di tipo organizzativo.

Il problema è invece in ultima analisi anche organizzativo, ma in primo luogo politico. Subito dopo la quarta conferenza dell'ONU sulle donne (1995) lo abbiamo formulato in modo molto simile a quello in cui lo riformuliamo ora.

Data una situazione obiettiva internazionale contraddittoria e instabile, in cui potenzialità latenti legate alla femminilizzazione della forza lavoro e a una sorta di femminismo diffuso convivono con minacce esplicite per la crisi delle soggettività progressive e il rafforzarsi delle destre e degli integralismi;

data la situazione obiettiva nazionale, anch'essa contraddittoria ma con una prevalenza di dati negativi per l'ascesa al governo di forze ostili all'autodeterminazione e promotrici di politiche familistiche particolarmente regressive sul piano culturale e ideologico, tese a liquidare qualsiasi residua concezione di diritto universale e a ridurre gli avanzi del welfare *a beneficenza;*

dato il quadro soggettivo internazionale in cui, con maggiore evidenza dopo l'incontro di Hairou del 1995, si sono messe in moto tendenze all'agire politico collettivo di settori non trascurabili di donne, anche se spesso (ma non sempre) poco radicati nel proprio contesto nazionale;

dato un quadro soggettivo nazionale in cui permangono sedimenti della grande ondata dei movimenti degli anni Settanta, sia pure frammentati e scarsamente capaci di entrare in contatto con le nuove generazioni femminili, ma portatori comunque di un'importante esperienza storica;

si risponda al seguente quesito: come mettere in moto una dinamica convergente che dia vita a un soggetto politico attivo in grado di intervenire nel contesto italiano, condizionando le scelte delle istituzioni e delle contropart i sociali?

Negli ultimi sei anni abbiamo provato a trovare qualche elemento teorico e pratico per la soluzione del problema.

Non la Donna né una donna, ma il maggior numero di donne possibile

Al di là degli indispensabili sforzi organizzativi, delle diverse forme di organizzazione che è possibile escogitare, la dinamica convergente non può essere (naturalmente) che l'effetto di un pensiero convergente. Tuttavia i primi passi in questa direzione non comportano, né hanno comportato dove sono stati fatti l'essere d'accordo oggi più di quanto lo fossimo ieri.

Se ci si riferisce alla politica nel senso proprio del termine tre movimenti convergenti si realizzano automaticamente per molti se non per tutti i frammenti del femminismo italiano: l'assunzione di responsabilità verso altre donne, il riconoscimento della comune appartenenza a una storia, la coscienza delle potenzialità e dei rischi di un contesto politico.

La discussione degli ultimi decenni non è mai riuscita a mettere a fuoco una plausibile protagonista della politica delle donne. Per gli strumenti teorici che ha utilizzato sono state messe a fuoco due figure

di rinnovamento del militarismo in funzione della mondializzazione liberista. È evidente che i *desiderata* delle donne, o almeno di una maggioranza di donne, hanno dei riferimenti nella storia e nella memoria; non ne hanno invece nella politica dell'*hic et nunc*, nella politica come pratica del *poter fare* da posizioni di governo o di opposizione. Per scelte maturate nella loro vicenda o per una debolezza non innocente, perché a sua volta conseguenza di scelte, le sinistre di questo mondo non sono state sponde credibili.

Alla ricerca di una collocazione possibile l'embrione internazionale del soggetto politico femminista si è dislocato da Pechino ad Hairou, da Hairou ai luoghi diversi dei coordinamenti in cui le piattaforme sono state discusse ed elaborate, da quei luoghi a Porto Alegre in un viaggio che è quasi una parabola della circolarità delle dinamiche del femminismo.

A Porto Alegre si è incontrato infatti il nuovo radicalismo politico, cioè il luogo ideale in cui il femminismo nasce e rinasce per estendersi poi per contagio e a cerchi concentrici in altre zone della società e della cultura. Non sappiamo quali saranno le sorti del movimento che a Porto Alegre si è incontrato e ha discusso, né pensiamo che rappresenti l'unica espressione possibile della tensione per restituire a una sinistra attualità e vita.

Tuttavia abbiamo letto la dinamica della marcia come una conferma di ciò che avevamo discusso e scritto. La costruzione del soggetto politico femminista e la ricostruzione di una sinistra forte e nello stesso tempo sinistra cammmineranno o si arresteranno o correranno insieme, anche se non necessariamente con passo identico o facendo cose tra loro identiche.

Un contesto malinconico per tutte

Abbiamo discusso le ultime battute di questo quaderno tre giorni dopo la vittoria elettorale del Polo. Ci siamo dette che un inconsulto movimento della storia ha portato a galla tutto il peggio prodotto dalla vicenda italiana: l'integralismo cattolico e le aspirazioni papiste allo scettro del potere temporale, i post e neo fascisti con i loro annessi razzisti e misogini, il localismo ottuso e lo spirito delle piccole patrie, i piduisti e i padri noti della strategia della tensione, gli indistruttibili nessi tra mafia e politica, il rancore avvelenato degli eredi del mal seme di Craxi...

Se guarderemo a questo contesto con lo stesso sguardo sdegnato e la stessa insofferenza etica ed estetica saranno purtroppo gli eventi a produrre la convergenza delle nostre reazioni, come già accaduto per gli attacchi alla 194 e per le guerre degli anni Novanta. Ma non c'è alcuna ragione di attendere che gli eventi si producano. L'ascesa al governo del Polo è in se stessa l'evento che dovrebbe avere il potere di accelerare il progetto di cui abbiamo più volte parlato nella Marcia mondiale e nella Convenzione permanente di donne contro le guerre: il convergere di tutte in un'unica scadenza in cui fare il punto delle iniziative comuni, delle loro logiche, dei loro rapporti reciproci, della loro convivenza.

3 m - UNA RETE, MA NON SEMPRE E PER SEMPRE UNA RETE

Va avanti da qualche anno, nella porzione di movimento delle donne che ha fatto riferimento alla Marcia mondiale, una discussione anch'essa frammentaria e non sistematica sulle forme organizzative che sarebbero oggi necessarie per contrastare, condizionare, orientare, costruire la politica.

La proposta che i *Quaderni Viola* hanno fatto alla rete di ORA! e la rete di ORA! ha fatto al movimento delle donne è stata fin dall'inizio quella della rete di reti, di associazioni, di collettivi, di gruppi, di case, di cose, di attività, di singole... e al di là delle proposte è questa la forma del convergere che in determinate occasioni nei fatti si realizza.

Tuttavia la questione dell'organizzazione nasconde in sé, ben occultati, problemi teorici e politici di uno spessore che vale forse l'ultimo sforzo di riflessione.

Propria delle donne e specifica delle donne non è stata nella storia contemporanea alcuna forma organizzativa: proprie e specifiche sono state magari alcune tendenze.

Nei momenti in cui settori di donne hanno ritenuto utile organizzarsi, le scelte sono state le più varie e diverse.

Nella seconda parte del XIX secolo e nella prima parte del XX, la tendenza dei movimenti di donne a costruire associazioni più ampie e ben strutturate è stata il riflesso del peso specifico del movimento operaio e delle organizzazioni di massa in genere. Ma anche questo fenomeno non è stato unico e dominante e ha convissuto con il moltiplicarsi di una serie di piccole iniziative decentrate, con forme di organizzazio-

pio, con *captatio benevolentiae* o toni perentori...

Parliamo della debolezza della soggettività femminile e dei suoi riflessi nella politica. E pensiamo anche che sia possibile superarla (almeno in parte) nella politica, perché tende a essere superata (almeno in parte) nella società.

Le donne dunque o partecipano alla politica dimenticando di essere donne. Oppure si ricordano di essere donne, stanno insieme in quanto donne e si dimenticano della politica.

Si tratta ovviamente non di un errore ma del riflesso di uno stato di cose, anche se certe teorie impediscono di cercare e sperimentare gli antidoti. Se si pensa che la frammentazione, la disorganizzazione, l'inefficacia, siano la quintessenza della femminilità non si penserà mai a come fare un passo avanti o magari due in altra direzione. Le differenze tra donne, l'estetica della diversità e della molteplicità non giustificano una frammentazione che ha invece la stessa origine di quella che ha sbriciolato le tendenze eretiche del movimento operaio, le organizzazioni rivoluzionarie della generazione del '68, i trotskisti, i maoisi, i lottatori continui...

L'origine è nella mancanza di responsabilità verso un riferimento sociale con cui, magari non per propria responsabilità si sono persi i contatti o non se ne sono ancora costruiti in misura sufficiente. Le ragioni politiche per stare insieme, per costruire qualcosa di efficace e di forte sono in genere due ed entrambe attengono al *potere* ma una al sostantivo singolare maschile, l'altra al verbo servile, nel senso di verbo che esprime la volontà di rendere un servizio. I ceti politici, anche quando hanno perso ogni movente ideale restano insieme perché solo così possono esercitare un potere (sostantivo maschile); nei momenti migliori della politica stare insieme, lavorare insieme, mettersi insieme è stato l'effetto della responsabilità verso un interlocutore sociale. Naturalmente nella realtà i due termini sono meno distinti di quanto lo siano nelle astrazioni letterarie, ma la distinzione resta comunque importante.

Quando non c'è una parte della società che fa pressione, chiede, controlla, indirizza... o questa parte di società è lontana, non interferisce concretamente nelle scelte, la politica è guidata da altro. Dalle *sententiae*, che sono tante quanto i *capita*; dalle compatibilità e incompatibilità personali; dal narciso, in genere più sviluppato in coloro (donne e uomini) che scelgono la politica come interesse privilegiato...

Anche per la frammentazione del femminismo è decisiva la mancanza di responsabilità verso un settore sociale di donne, perché le donne sono in genere distanti dalla politica, poco interessate alla politica e soprattutto poco interessate alla politica delle donne. Ma anche perché, soprattutto in Italia, il femminismo ha spesso scelto e teorizzato il fare politica per sé, il partire da sé e il restare a sé, il cambiamento come vicenda solo personale... insomma tutte le cose che abbiamo detto e ridetto e di cui non diremo oltre.

Un soggetto femminista nella costruzione della sinistra del XXI secolo

La vicenda della Marcia, che parte da Pechino e da Hairou per arrivare a Porto Alegre testimonia per la sua dinamica la collocazione politica possibile del soggetto femminista. Ciò che di progressivo si è riuscite a trascrivere nella piattaforma di Pechino dipende, più che dalla pressione, dalla disponibilità dei governi europei o comuque da una pressione di donne anche interna alle istituzioni, per la semplice ragione che quei governi erano tutti o quasi di sinistra.

La piattaforma d'azione e la dichiarazione di principi, malgrado le numerose reticenze e ambiguità, le piattaforme della Marcia che ne ampliano e radicalizzano gli obiettivi, descrivono una sinistra ideale, riassumono ciò che di meglio le sinistre hanno fatto o progettato nella loro storia.

Il "movimento reale" ha bisogno delle soluzioni che hanno caratterizzato i programmi e non di rado anche le realizzazioni delle sinistre (le garanzie e i diritti sul lavoro; i servizi sociali, l'accoglienza per le immigrate, la depenalizzazione dell'aborto, il rispetto delle persone omosessuali ecc.). Di questi programmi e di queste realizzazioni c'è nelle donne ancora la memoria; esiste cioè ancora un legame che può essere individuato non solo da docenti di storia, perché fa parte dell'esperienza personale di molte donne socialmente attive. Tra vent'anni o anche meno la salute o l'istruzione come diritto universale, sia pure con un margine più o meno ampio tra l'astratto e il concreto, potrebbe essere una nozione dimenticata, nota esclusivamente a docenti di storia contemporanea.

Questa specie di essenza programmatica della sinistra si è tradotta in nulla o quasi nulla che abbia esistenza reale nel mondo. Nel frattempo i governi europei della sinistra hanno voluto, promosso e fatto la guerra della NATO contro la Jugoslavia, dando vita a un'opera materiale e culturale, pratica e simbolica

Le donne del movimento operaio, dopo una lunga fase di esorcismi contro il "femminismo borghese" e di paura di confondersi con le "signore" negli anni caldi delle lotte per il suffragio si decisero a manifestare insieme e a concordare insieme il dove, il come e il quando.

Le donne del partito radicale hanno rappresentato un sostegno nella lotta per la depenalizzazione dell'aborto e non erano allora cosa diversa da quel che sono ora, ceto politico femminile filoimperialista e filopadronale.

Prendere atto dell'attitudine trasversale del femminismo non significa avallare il femminismo posticcio delle donne di partiti conservatori o dimenticare la realtà che le donne appartengono a classi diverse o riproporre improbabili organizzazioni di massa delle donne "in quanto donne". Significa solo che ci sono occasioni e lotte politiche in cui si potrebbe essere in molte e di appartenenze molto diverse. La rete è perciò una struttura elastica che può allargarsi e restringersi secondo le necessità e le circostanze.

Essa risponde poi all'esigenza di tante di restare dove sono: in un partito o in un sindacato, in un'altra rete a maggioranza e direzione maschile, in una facoltà universitaria o in un ambiente di lavoro, al cui interno un collettivo di donne cerchi di far spazio a se stesso e ai temi di genere.

La rete può mettere in rapporto le donne, quando c'è bisogno di una pressione più forte, quando in un contesto l'attenzione si polarizza su un obiettivo comune. Ma può essere per molte anche il luogo di una pratica stabile dell'autonomia, anzi il luogo delle cosiddette pratiche, che vanno recuperate, riviste e corrette e inserite nei contesti specifici del fare politica.

Le pratiche

Il contributo specifico del femminismo italiano è rappresentato da quelle che vengono chiamate pratiche e che non sono un'invenzione nazionale, ma hanno subito al di qua delle Alpi una sorta di ipertrofia fino a diventare non modi propri della politica delle donne, ma la politica *tout court*. Le pratiche sono state l'espediente empirico con cui le donne hanno cercato di porre rimedio alla tardiva inclusione nella sfera pubblica. L'autonomia è una pratica, le relazioni sono una pratica, l'esercizio della critica è una pratica, l'autocoscienza è stata una pratica che potrebbe essere in parte recuperata, una volontà liberata dai suoi aspetti più arbitrari e incredibili.

La differenza tra la "questione femminile" e la soggettività femminista non è nella qualità delle preoccupazioni: fare politica vuol dire per le donne come per gli uomini manifestare contro una guerra, chiedere che una legge sia abrogata o promulgata, rivendicare un diritto, acquisire uno spazio, strappare un miglioramento economico, collocare nelle assemblee elettive delle amiche o degli amici... La differenza è nelle pratiche.

Ma le pratiche della politica hanno poco a che fare con la relazione duale, la madre e la figlia, i rituali dell'affidamento o lo scavo interiore.

Le pratiche dell'autonomia e delle relazioni sono state espedienti elementari che hanno consentito alle donne di concentrarsi su se stesse e di riconoscersi reciprocamente come singoli membri di un soggetto collettivo. Pratica può essere un modo di costruire gli obiettivi, i *desiderata*, le domande politiche "partire da sé" con la consapevolezza dei limiti di un'operazione del genere e dei suoi rapporti con altre pratiche non specifiche del femminismo, come (per esempio) l'inchiesta. Le pratiche possono essere esercitate, inaugurate, riprodotte, ripensate anche all'interno di un partito o di un sindacato: in sé un'organizzazione politica non è più maschile di altri luoghi del mondo in cui le donne possono decidere di sperimentare una pratica di autonomia. Non più maschile, per esempio, dell'istituzione universitaria.

Tuttavia luoghi privilegiati dell'autonomia sono per ovvi motivi quelli più distanti dagli uomini. Il forum delle donne di Rifondazione comunista, malgrado la ferma volontà e le ottime intenzioni di tutte, non ha potuto essere finora un luogo di pratica dell'autonomia. E non perché gli uomini abbiano detto alle donne che cosa pensare e che cosa fare. Sarebbe già stato questo un lusinghiero segno di interesse, a cui le femministe avrebbero potuto contrapporre una fiera lotta per l'indipendenza del genere femminil-comunista.

La pratica dell'autonomia non è stata possibile perché le relazioni tra donne sono state profondamente alterate dalle tutele maschili, che in ultima analisi hanno deciso il femminismo del PRC. Sono diventate dirigenti del forum, con l'applicazione meccanica di una regola che vale per tutte le altre strutture del partito, le donne che avevano le più forti tutele maschili.

È diventato femminismo ufficiale del PRC il loro femminismo, senza che alcuna discussione sui temi cruciali della differenza e della costruzione del movimento politico organizzato abbia mai dato alle com-

ne separata nei contenitori a direzione maschile, con le sparizioni progressive o repentine.

Nel corso degli ultimi decenni del xx secolo la tendenza alla frammentazione e la crisi delle organizzazioni femminili di massa sono state il riflesso della frammentazione e della crisi del radicalismo politico, di cui a suo modo il femminismo è stato (e resta) un'espressione. Ma questa tendenza non è stata in se stessa un'assoluta novità e ha semplicemente accentuato caratteristiche già presenti nei movimenti di donne, anche nei periodi in cui sono esistite associazioni grandi e ben strutturate.

Se è vero che le forme organizzative sono state le più varie, è anche vero che nessuna semplicistica morale della favola può essere dedotta dall'esperienza passata in merito a ciò che è più utile oggi o sarà più utile domani al femminismo.

Non è vero che la politica delle donne è stata tanto più efficace quanto più organizzata: ci sono state innumerevoli organizzazioni femminili tanto ben strutturate quanto inutili o dannose per le donne. Le grandi manifestazioni degli anni Settanta hanno avuto luogo senza che il femminismo si desse alcuna forma associativa, oltre quella del piccolo gruppo o di momenti assembleari non formalizzati.

Non è vero però nemmeno il contrario, cioè che la disorganizzazione, la varietà, la molteplicità giovino alla politica delle donne. Nei momenti cruciali della sua vicenda il femminismo in qualche modo si è organizzato. Anche la disorganizzazione degli anni Settanta era più apparente che reale, poiché fungevano da canali organizzativi supplementari i contenitori a maggioranza e direzione maschile (i sindacati, i partiti, le organizzazioni giovanili rivoluzionarie ecc.).

In determinati contesti, forme organizzative in se stesse implausibili e incredibili sono state maggiormente utili.

Il piccolo gruppo che mima la terapia analitica con la pratica dell'autocoscienza e i partiti di donne dell'Europa settentrionale sono due esempi di forme organizzative che in altri contesti e in altre logiche appaiono implausibili e incredibili, mentre in determinati momenti sono serviti a un obiettivo di donne.

Una delle esperienze più singolari del femminismo è quella del gruppo di autocoscienza che diventa partito. È accaduto in Islanda, paese poco frequentato e lontano, ma in cui il femminismo ha fatto faville. Il Movimento delle Calze Rosse nel 1975 ha addirittura paralizzato il paese con uno sciopero generale delle donne sui temi della contraccezione e dell'aborto, del diritto al lavoro e a un'uguale ed equa retribuzione. Nei primi anni Ottanta, quando entrano in crisi i soggetti e le forme di lotta che avevano caratterizzato la scena politica nel decennio precedente, dal gruppo del *Kvennalistin* nasce un partito politico che rapidamente diventa il terzo in Islanda.

La variabilità delle dinamiche ideologiche, politiche e organizzative è evidente anche da questa vicenda. Il passaggio da argomenti di tipo egualitario propri del Movimento delle Calze Rosse a discorsi ritagliati sul modello della "maternità sociale" è avvertito anche come evoluzione da una realtà organizzativa meno strutturata (il movimento) a una più strutturata (il partito).

Il cambiamento di paradigma e di forme organizzative non cambia invece la natura di ciò che il femminismo chiede alla società: autodeterminazione delle donne sul proprio corpo, autonomia economica, diritti per le lavoratrici, presenza delle donne nei luoghi in cui si decide...

Con questi ragionamenti non si vuole perorare la causa del relativismo organizzativo, ma solo ricordare un'ovvietà spesso dimenticata. Non ha senso discutere come ci si organizza, se prima non si discute chi si organizza, per che cosa si organizza, in quale contesto storico e sociopolitico si organizza.

La forma organizzativa della rete non è solo femminile, realtà tra loro molto diverse hanno preso questo nome.

Nella sua manifestazione più semplice la rete è un rapporto tra singole persone messe stabilmente in contatto tra loro dai mezzi di comunicazione rapidissimi di cui oggi possono disporre. Ad Hairou è emersa l'esistenza di numerose reti di giornaliste, storiche, scienziate che discutono tra loro, si scambiano idee e reciprocamente si informano sui progressi delle loro ricerche. Nelle sue forme più complesse (per esempio quelle della Marcia mondiale) la rete è un insieme anche molto diversificato di realtà politiche e organizzative che entrano in rapporto, si mettono in contatto, si danno scadenze comuni di discussione e di azione politica.

La rete risponde a esigenze diverse, tradizionali e nuove. Risponde per esempio all'esigenza di trasversalità perché il genere (ma diamolo per acquisito una volta per tutte) unisce e separa secondo linee divisorie non identiche a quelle che uniscono e separano all'interno di altri parametri.

di farli rispettare, possibilità di affrontare più efficacemente un problema politico. La rete che alloggia nella casa delle donne si impegnerebbe a costruire delle scadenze comuni, delle manifestazioni, dei momenti di presenza nella città e di rapporto con un'articolazione del corpo sociale... Potrebbe diventare direttamente controparte delle istituzioni locali, per esempio sul tema degli asili nido o sulla 194, che probabilmente subirà la prossima serie di colpi soprattutto nella dimensione regionale e comunale. Potrebbe costringere i sindacati o un sindacato a iniziative simili a quelle degli scioperi generali delle donne che hanno avuto luogo in alcuni paesi d'Europa.

L'esperienza più significativa, dopo quella dello sciopero del 1975 in Islanda, a cui aderì il 90% delle donne, è stata fatta all'inizio degli anni Novanta nella vicinissima Svizzera.

Nel paese della pace sociale permanente hanno aderito allo sciopero mezzo milione di donne, disposte forse a subire in nome del dogma delle compatibilità economiche , ma non a essere discriminate come donne.

La rete nazionale di reti locali potrebbe far eleggere nelle liste dei partiti di sinistra donne scelte dal movimento e non dalle segreterie. Ciascuna potrebbe votare una donna nelle liste del partito che comunque voterebbe, ma non una donna qualsiasi o una donna purchessia.

Quante cose potremmo fare, se ci decidessimo a lavorare con maggiore convinzione nella prospettiva di un superamento della frammentazione del femminismo... La prospettiva (ci siamo dette) è così profondamente realistica, che sarà molto difficile realizzarla, perché sempre tutti i ragionevoli progetti collettivi si sono scontrati nella storia con i moventi individuali all'agire, che senza sosta disfano ciò che il desiderio di cambiare il mondo costruisce.

Eppure si è dato talvolta che una convergenza di orizzonti abbia prodotto l'affermarsi di una soggettività e consentito a donne o uomini (e a donne e uomini) di fare insieme un significativo tratto di strada.

Solo da una convergenza del genere potrebbe nascere un nuovo femminismo.

Noi agiremo comunque secondo una delle principali regole della politica: fare il necessario perché accada il possibile.

pagne la possibilità di capire la vera materia del contendere e di scegliere.

Ed è stata una fortuna che tra le persone di fiducia dei gruppi dirigenti un femminismo comunque ci fosse, prima quello della *Libreria delle donne*, poi un generico quanto disorientante riferimento alla differenza. In altri casi sono diventate dirigenti del forum nazionale o di forum locali donne senza esperienza, cultura e passione femminista a cui il ruolo è servito da pedana per il salto in alto verso qualche assemblea elettiva o carica di maggiore prestigio.

Questo è avvenuto non perché il PRC sia partito maschile, ma perché al suo interno ancora dominano le pratiche capaci di fagocitare qualsiasi altra pratica, cioè le pratiche burocratiche.

Un'ipotesi così realistica e così difficile da realizzare

La rete traduce in forma organizzativa il discorso teorico sulla differenza: la frammentazione non può essere idealizzata ed è perciò necessario mettere in moto una dimanica opposta di convergenza; la frammentazione ha basi obiettive e strutturali e non si supera per decreto con strutture centralizzate, a cui per altro nessuna aderirebbe.

La costruzione di un soggetto femminista, naturalmente non monolitico e internamente articolato quanto si vuole, può essere solo il prodotto di un processo per cui la rete in quanto tale o parte della rete o il nucleo centrale della rete evolve verso forme di soggettività meno precarie.

Effetto della frammentazione è stato infatti il moltiplicarsi degli interessi, dei temi, degli angoli di visuale, dei codici, delle iniziative... Questa molteplicità è una ricchezza? Non è un fenomeno positivo nello specifico della politica che l'antagonismo e il radicalismo politico si polverizzino, perdendo ogni capacità di fare, di contare, di potere.

Tuttavia, poiché non si può chiedere a nessuna di rinunciare alla propria storia, si deve partire necessariamente dalla presa d'atto della diversità. L'aver voluto costruire un partito centralizzato secondo le regole più rigide e meno democratiche del movimento operaio ha prodotto in Rifondazione quattro scissioni e un traffico ininterrotto in entrata e in uscita, per cui i giovani entrano ed escono come un getto d'acqua attraverso un imbuto. Per le donne come per gli uomini l'attuale stato delle cose impone di lavorare perché compiti comuni e discussioni comuni creino progressivamente le abitudini e le relazioni da cui nasce una comunità.

Questo sarà tanto meno difficile quanto più la molteplicità verrà demistificata e si vedrà il fondo oscuro e torbido di ogni processo di polverizzazione. L'estetica della diversità nasconde a se stessa le dinamiche di potere, le invidie meschine, le incompatibilità irragionevoli, la miopia e l'incapacità di guardare oltre il proprio centimetro quadrato di spazio vitale...

Non sappiamo quali forme potrebbe avere la soggettività femminista a cui pensiamo, né avrebbe senso prefigurare sul piano organizzativo quel che non è prefigurabile sul piano politico. È già spingere abbastanza lo sguardo in avanti immaginare come potrebbe funzionare una rete che si proponga di andare oltre la rete.

Un soggetto femminista infine non è solo il punto d'arrivo di un processo che cominci con una rete; in una certa misura deve vivere in embrione nella rete come garanzia della sua esistenza, perché se fin dall'inizio non c'è qualcuna che se ne prenda cura la rete stessa non potrà esistere.

Allora come potrebbe essere organizzata e che cosa potrebbe fare una rete stabile? In ogni città potrebbe avere come punto di riferimento una casa delle donne, luogo delle iniziative e delle discussioni comuni. Non è cosa del tutto fuori dal mondo pensare di poter chiedere un contributo iniziale senza contropartite a parlamentari, sindacati o loro partiti, partiti o loro componenti; così come non è cosa fuori dal mondo prevedere la disponibilità di giunte locali di sinistra. La questione dei finanziamenti comunque va affrontata come uno dei problemi dell'autonomia, che non può esserci senza una sostanziale indipendenza sul piano economico.

La casa delle donne sarebbe la sede di tutte, ma ognuna (se ce l'ha) potrebbe conservare la propria o (se non ce l'ha) fare le proprie riunioni nello spazio comune. La casa svolgerebbe la funzione culturale irrinunciabile per il femminismo, come per ogni movimento che si riservi anche compiti di critica dell'ideologia. Avere un archivio, fare un seminario, impegnarsi in analisi più circostanziate e legate a un territorio specifico, organizzare corsi per trasmettere alle nuove generazioni femminili il senso della vicenda femminista... sono alcune delle attività culturali possibili.

La cosa dovrebbe essere un punto di riferimento per le donne della città, che potrebbero trovarvi assistenza legale, informazioni sui loro diritti e sul modo

Note

1. Rossi-Doria, A. *La libertà delle donne*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990, pag. 101

2. Rossi-Doria, A. *Percorsi del femminismo*, Rivista VIII C DVF

3. Rossi-Doria, A. *La libertà delle donne*, op. cit., pag. 98

4. Thebaud, F. *La Grande Guerra*, in Duby, G. - Perrot, M. in *Storia delle donne*, editori Laterza, Roma-Bari, 1992

6. Il testo è stato pubblicato dalla rivista Viottoli

7. Cohen, J. *Dal femminile al femminismo*, in *Storia delle donne*, op. cit.

8. Sliedziewsky, E. *Rivoluzione e rapporto tra i sessi*, in *Storia delle donne*, op. cit.

9. Slieddziewsky, E. op. cit.

10. La riorganizzazione dell'identità dell'aristocrazia francese dopo la sconfitta della Fronda è descritta nei lavori di Dubar, C. e Elias, N. (vedi bibligrafia)

11. La tradizione orale è stata di recente ripresa da Restaino, F. - Cavarero, A. *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino, 1999

12. Ciascuna delle affermazioni in senso differenzialista o ugualitario è tratta dall'antologia di scritti e interventi delle militanti del suffragismo. Vedi Rossi-Doria, A. *La libertà delle donne*, op. cit.

13. Rossi-Doria, A. *La libertà delle donne*, op. cit. p. 114-115

14. Buttafuoco, A. *Le origini della Cassa nazionale di maternità*, (vedi bibliografia)

15. De Beauvoir, S. *Il secondo sesso*, EST, 1997, pag. 287

16. Le vicende del femminismo nel socialismo utopistico ci sono state raccontate in un ciclo di conferenze da Eleni Varikas presso l'Istituto Internazionale di Ricerca e Formazione di Amsterdam

17. La storia di Jeanne è raccontata da Groult, B. *Le féminisme au masculin*, Édition Denoël/Gonthier, 1977

18. Sul maschilismo di Lev Trotskij La Dispensa di pratiche ludiche *Donne e ragazzi casalinghi*, numero M/b, inverno 2612 (2001) ha pubblicato un dialogo tra Maia e Maura, adeguatamente documentato

19. Sulle critiche al marxismo perché "cieco al genere" da parte del femminismo nordamericano, Stephanie Koontz (autrice di un libro molto diffuso sulla crisi della famiglia negli Stati Uniti) scrisse una dozzina di anni fa un testo di notevole interesse, in cui quelle critiche venivano esposte, commentate e in larga misura condivise. Il testo circolò nelle diverse sezioni nazionali della Quarta Internazionale, ma in Italia non ebbe fortuna: snobbato dalle donne non interessate ai problemi di genere, fu considerato vetero-qualcosa da altre perché non parlava di madri simboliche. Non ci restò che discuterlo nel gruppo di una decina di donne, che avrebbero poi dato vita ai *Quaderni Viola*

20. Millet, K. *La politica del sesso*, Bompiani, Milano, 1979, pag. 154-155

21. L'esistenza di una fase della preistoria in cui il rapporto tra donne e uomini è stato paritario o addirittura favorevole al genere femminile (vedi Badinter, E. *L'un est l'autre*, O. Jacob 1990) è incertissima e contrastata dalla grande maggioranza degli studi di antropologia

50. cit. da Poidimani, N. ... *e il piacere?* Colibrì, Paderno Dugnano (Mi), pag. 26

51. cit. da Poidimani, pag. 26

52. Cavarero, A. *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma, 1990

53. Sulla parabola della servetta tracia ha scritto sul secondo numero dei *Quaderni Viola* Rosalba Volpi

54. Diotima *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga Edizioni, 1987, pag. 28

55. in Futur Anterieur (supplement), op. cit.

56. in *DWT*, Utopia, 1997, 4 (36)

57. cit. da Alcoff, L. *Femminismo culturale e post-strutturalismo*, in Memoria n. 25, Rosenberg & Sellier

58. in Fraisse, G. - Sissa, G. - Balibar, F. ecc. *L'exercice du savoir et la différence des sexes*, L'Harmattan

59. De Lauretis, T. *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano, 1999, pag. 103

60. Collin, F. *Ces études qui sont "pas tous" - Fécondité et limites des études féministes*, in Savoir ed différence des sexes, les Cahiers du GRIF, n. 45, 1990

61. Remotti, F. *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pag. 13

62. Il dibattito antropologico sul genere è stato studiato ed esposto brevemente da Patrizia Zanoni nella sua tesi di laurea, poi discusso nel gruppo dei *Quaderni Viola*

63. Un bizzarro attacco alla politica lesbica è venuto di recente da un articolo firmato Grazia Cantoni e pubblicato in *Incubi di pace*

22. Bravo, A. - Foa, A. - Scaraffia, L. *I figli della memoria. Uomini e donne nella storia*, Laterza, Bari-Roma, 2000, vol. 3
23. Millet, K. op. cit., pag. 222

24. Navail, F. *Il modello sovietico*, in *Storia delle donne in Occidente*, Laterza, Bari-Roma, 1992

25. Badia, G. *Zetkin. Femminista senza frontiere*, Erre Emme Edizioni, Roma, 1994, pag. 238

26. vedi Del Re, A. - Heinen, J. *Quale cittadinanza per le donne?* F. Angeli, Milano, 1997

27. vedi Del Re, A. - Heinen, J. op. cit.

28. vedi Duby, G. - Perrot, M., op. cit.

29. Lonzi, C. *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Rivolta Femminile, Milano, 1974

30. in Brunkhorst, H. - Koch, G. *Marcuse*, Erre Emme Edizioni

31. Lonzi, C. op. cit., pag. 20-21

32. Lonzi, C. op. cit., pag. 21

33. Libreria delle donne di Milano *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1987

34. Libreria delle donne di Milano, op. cit., pag. 65

35. Libreria delle donne di Milano, op. cit. pag. 97

36. Libreria delle donne di Milano, op. cit., pag. 71

37. Löwy, M. *Patrie ou planète. Nationalisme et internationalisme de Marx a nos jours*, Ed. Page deux, Lausanne; 1997

38. Braidotti, R. *Soggetto nomade*, Donzelli editore, Roma, 1995, pag. 65

39. Ricoeur, P. *Della interpretazione, saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1979, pp. 46-48

40. Dhavernas, M.-J. *Nécessité de la psycanalyse?* in Futur Anterieur (supplement), *Féminismes au présent*, L'Harmattan, Paris, 1993

41. Bourdieu, P. *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano, 1998, pag. 7

43. Grosz, E. *Jacques Lacan: a feminist introduction*, by Routledge, NY, 1990

44. Grosz, E. op. cit., cap. 5 *Sexual relations*

45. Bourdieu, P. op. cit., pag. 32

46. De Lauretis, T. *Sui generis*, Feltrinelli, Milano, 1996

47. Melandri, L. *Una visceralità indicibile*, Franco Angeli, Milano, 2000, pag. 75

48. Nami Schor: *Cet essentialisme qui n'(en) est pas un: Irigaray à bras le corps*, in Futur anterieur (supplement) op. cit., *Féminismes au présent*, op. cit., pag. 87

49. Naomi Schor, op. cit., pag. 88

Bibliografia

AA.VV. *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga edizioni, Milano, 1990

Alzon, C. *Femme mythifiée, femme mystifiée*, Puf, Paris 1978

Badia, G. *Zetkin. Femminista senza frontiere*, Erre Emme Edizioni, Roma, 1994

Badinter, R. *Libres ed égaux*, Fayand, 1989

Bourdieu, P. *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano, 1989

Braidotti, R. *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli Editore, Roma, 1995

Butler, J. *Corpi che contano: i limiti discorsivi del sesso, Feltrinelli, Milano, 1996*

Buttafuoco, A. Le origini della Cassa nazionale di maternità, *Univ. Studi di Siena - Dipartimento Studi storico - sociale - filosofici*, Cat. della Fondazione Badracco e UFN XVII D But

Buttafuoco, A. *Cronache femminili*, Cat. VIII A BUT.

Chodorow, N. *La funzione materna*, La Tartaruga, Milano, 1991

De Beauvoir, S. *Il secondo sesso*, EST, Milano, 1997

De Lauretis, T. *Differenza e indifferenza sessuale*, Estro Editrice, Firenze, 1989

De Lauretis, T. *Sui generis - Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano, 1996

De Lauretis, T. *Pratica d'amore - Percorsi del desiderio perverso*, La Tartaruga edizioni, Milano, 1997

De Lauretis, T. *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano, 1999

Del Re, A. - Heinen, J *Quale cittadinanza per le donne?* F. Angeli, Milano, 1997

Donna, D. *Amiche, compagne, amanti. Storia dell'amore tra donne*, A. Mondadori Editore, Milano, 1994

Droz, J. (a cura di) *Dictionnaire biografique du Mouvement ouvrier international: l'Allemagne*, Coll. J. Maitron, Ed. ouvrières, Paris, 1990

Dubar, C. *La crise des identités. L'interpretazion d'une mutation*, PUF, Paris, 2000

Duby, G. - Perrot, M. *Storia delle donne*, Laterza, Roma-Bari, 1992

Elias, N. *La societé de cour*, Calmann-Levy, 1974

Elias, N. *La civilisation des moeurs*, Calmann-Levy, 1976

Fanon, F. *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1970

Firestone, S. *la dialettica dei sessi*, Guaraldi, Firenze-Rimini, 1974

Fraisse, G., Sissa, G., Balibar, F. ecc. *L'exercice du savoir et de la différence des sexes*

French, M. *La guerra contro le donne*, Rizzoli, Milano, 1993

Friedan, B. *La mistica della femminilità*, Edizioni di comunità, Milano, 1999

Melandri, L. *L'infamia originaria*, L'Erba voglio, Milano, 1976

Melandri, L. *Una visceralità indicibile - La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Franco Angeli, Milano, 2000

Millet, K. *La politica del sesso*, Bompiani, Milano, 1979

Mitchell, J. *Psicoanalisi e femminismo*, Einaudi, Torino, 1976

Mosconi, N. *Femme et savoir. La societé, l'école et la divisioni sexuelle des savoir*, L'Harmattan, Paris, 1994

Muraro, L. *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma, 1991

Nadotti, M. *Sesso e genere*, Il Saggiatore, Milano, 1996

Piccone Stella, S. - Saraceno, C. (a cura di) *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna, 1996

Pieroni Bortolotti, F. *Alle origini del movimento femminile in Italia*, Reprints Einaudi, Cat. fondazione Badracco e UFN VIII A PIE

Poidimani, N. *... e il piacere? Il godimento oltre la differenza*, Colibri, Paderno Dugnano (Mi), 1997

Raether, G. *Kollontaj*, Erre Emme Edizioni, Roma, 1996

Remotti, F. *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1996

Restaino, F. *Decostruzione e post-filosofia* in Storia della filosofia fondata da N. Abbagnano, vol; IV, La filosofia contemporanea, tomo 1° di G. Fornero, Utet, Torino, 1992

Restaino, F. - Cavarero, A. *Le filosofie femministe*, Peravia, Torino, 1999

Rodhe-Dachser, C. *Expedition in den Dunklen Kontinent*, ed. Springer-Verlag

Rosolato, G. *Essay sur le symbolique*, Gallimard, Paris, 1969

Rossi-Doria, A. *La libertà delle donne - Voci della tradizione politica suffragista*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990

Rossi-Doria, A. *Diventare cittadina*, Giunti, Firenze, 1996, Cat. Fondazione Badracco e UPN XVII F ROS

Rossi-Doria, A. *Il primo femminismo*, Unicolpi, Cat. XVII D ROS

Rossi-Doria, A. *Percorsi del femminismo*, Rivista Cat. VIII C DVF

Sokal, A. - Bricmont, J. *Impostures intellectualles*, Editions Odile Jacob, Paris, 1997

Thalmann, R. *Être femme sous le III Reich*, R. Laffont, 1982

Vegetti Finzi, S. *Storia della psicoanalisi*, Mondadori

Vegetti Finzi, S. *Psicoanalisi al femminile*, Laterza, Roma-Bari, 1992

Walser, M. *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano

Wichterich, C. *La femme mondialisée*, Solin, Actes sud, 1999

Zetkin, C. *Lenin e il movimento femminile*, Centro Rosso, 1977

Freud, S. *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* in Opere Boringhieri, Torino, vol. X

Freud, S. *Tre saggi sulla storia sessuale*, Opere vol. IV

Foucault, M. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 1988

Futur antérieur (supplement). *Féminismes au present*, L'Harmattan, Paris, 1993

Grosz, E. *Jacques Lacan: a feminist introduction*, by R. Clay Ltd

Groult, B. *Le féminism au masculin*, édition Denoël/Gonthier, 1977

Guerlays, M. *Vers une nouvelle idéologie du droit statutaire: le temps de la différence de Luce Irigaray*, NQF n. 16, 17, 18

Gutierrez, K - Kleiser, P.B. *Le sovversive*, Coop. Editoriale Erre Emme, Roma

Habermas, J. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari-Roma, 1986

Heller, A. - Fzhérer, F. *La condizione politica postmoderna*, Marietti, Genova, 1992

Irigaray, L. *Amante marina: Friedrich Nietzsche*, Feltrinelli, Milano, 1981

Irigaray, L. *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano, 1985

Irigaray, L. *Il tempo della differenza*, Editori Riuniti, Roma, 1989

Irigaray, L. *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano, 1990

Irigaray, L. *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano, 1989

Keller, E. Fox *In sintonia con l'organismo*, La Salamandra, Milano, 1987

Keller, E. Fox *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano, 1987

Killontaj, A. *Comunismo, famiglia, morale sessuale* a cura di M. Gramaglia, Savelli, Roma, 1978

Kollontaj, A. *Autobiografia*, Feltrinelli, Milano, 1975

Le Rider, J. *Le cas Otto Weininger*, Puf/Perspectives Critique, Paris, 1982

Lévi-Strauss, C. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1984

Libreria delle donne di Milano. *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1987

Lonzi, C. *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Rivolta femminile, Milano, 1974

Luhmann, N. *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano, 1979

Lyotard, J.-F. *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano, 1987

Marcuzzo, M.C. - Rossi-Doria, A. *La ricerca delle donne*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1987

Marrazzi, A. - Tedeschi, E. *Donna: riforma o rivoluzione*, Coop. Edizioni Controcorrente, Roma, 1977

Le altre pubblicazioni de Il Dito e La Luna

Collana Il Nome delle Cose

● AA.VV.
Considerate le circostanze...
Antologia di scritti erotici lesbici — L. 18.000

● Ania Carmel
Gli agnelli
Romanzo — L. 16.000

● Anne-Lise GrobÈty
Morire in febbraio
Romanzo — L. 20.000

● Elinor Rigby
Le pioniere del sesso — L. 17.000

● Vanya Bennet e Alex Lacerteux
Donne che ballano il Tic Tac — L. 22.000

Collana Le Scelte delle Donne

● AA.VV
M@iling Desire
Conversazioni di una comunit‡ lesbica virtuale — L. 22.000

● Lisa Saffron
Autoinseminazione
Scelta e Realt‡ della Maternit‡ Indipendente — L. 20.000

● Lidia Menapace
ResistÈ
Racconti e riflessioni di una donna che ancora resiste — L. 18.000

Collana DuemilaWatt di ControCorrente

● Daniela Ciriello
Oltre il pregiudizio
Madri lesbiche e padri gay — L. 8.000

● Lidia Menapace
Il papa chiede perdono
Le donne glielo accorderanno? — L. 8.000

In **Lettera alle Romane** l'autrice ha rielaborato e sintetizzato i materiali di dodici anni di discussioni e di studi del collettivo dei Quaderni Viola per spiegare a giovani donne, politicizzate ma inesperte di femminismo, **le teorie e le pratiche dei movimenti di donne del XX secolo**.
Ottimo strumento di studio e approfondimento per conoscere la realtà italiana attraverso i **percorsi seguiti dalle donne degli anni '70 ad oggi**.

Lidia Cirillo, *attivista del movimento italiano delle donne*, è *tra le organizzatrici della Marcia Mondiale delle Donne contro la povertà e le violenze.*

L. 20.000